BREVIARIOS DE LA INVESTIGACIÓN

Leviatán y Behemoth

Figuras de la idea del Estado

Gerardo Ávalos Tenorio



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO/DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Leviatán y Behemonth : figuras de la idea del Estado
Autor: Ávalos Tenorio, Gerardo
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
1996
ISBN : 970-620-984-0

Índice

Introducción 9

I. Libertad y Estado 17

II. Formas de gobierno y democracia 29

III. Maquiavelo o la política como arte 61

IV. Hegel o el Estado como libertad 79

V. Marx o las razones de Behemoth 133

VI. Tras las huellas de Leviatán 217

Conclusión 275

Bibliografía 281



Portada del libro de Thomas Hobbes, publicado en 1651, en la que se aprecia el título Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil *(Leviatán o la materia. Forma y poder de una república eclesiástica y civil); así mismo, en la parte superior se distingue aun el versículo del Libro de Job (XLI, 24) referido al monstruo bíblico:* Non est potestas super Terram quae comparetur ei *(no hay poder sobre la Tierra que se le pueda comparar).*

Introducción

El que se confía es un iluso, pues con sólo verlo queda derribado; es feroz si se le provoca, ¿quién le resistirá?, ¿quién le hizo frente y quedó ileso? Nadie bajo el cielo [...] Su estornudo lanza destellos, sus ojos parpadean como la aurora; de sus fauces salen antorchas y se escapan chispas de fuego [...] Cuando se yergue, tiemblan los héroes y las olas se retiran [...] En la tierra nadie se le iguala, que fue creado intrépido. Se encara con todo lo elevado y es el rey de todas las fieras.

Mira a Behemoth, criatura mía, como tú.
Es la primera de las obras de Dios:
su autor le procuró su espada;
los montes le aportan un tributo
y todas las fieras que retozan en ellos.
Libro de Job, 40 y 41.

Leviatán no sólo es el título de la obra más famosa de Thomas Hobbes; tampoco es únicamente el monstruo marino de la mitología hebrea; es, sobre todo, una figura metafórica que trata de captar alegóricamente la naturaleza del Estado. Es, a un tiempo, símbolo y realidad, metáfora y descripción, figura literaria y explicación, advertencia y presagio. Con la imagen del Leviatán tomada de la Biblia, Hobbes quiso dar cuenta de los fundamentos, características y formas existenciales del Estado moderno que veía nacer. No deja de ser una representación, es decir, una entidad que aparece “en lugar de”. Dirigida a la conciencia religiosa de su tiempo, convulsionada por luchas violentas, la alegoría del Leviatán pretendía impactar los ánimos de la época. Con esa figura se sentenciaba que el Estado era un poder unitario y magnificado; que la república era, a la vez, eclesiástica y civil;

que el principio estatal sintetizaba el poder religioso y el político. Sin pretenderlo, Hobbes acertaba: vinculaba la religión con el Estado, y su unidad la representaba con una figura grandiosa y terrible que concentraba todos los poderes. Basta mirar la ilustración de la primera edición del *Leviatán* para percatarse del sentido del nuevo Estado: en el primer plano aparece un personaje "más grande y más fuerte" que el hombre común, con cabeza humana ceñida por una corona y con un cuerpo formado por hombrecillos. En la mano derecha lleva una espada y en la izquierda un báculo. Debajo yacen las montañas y las praderas, los campos de labor y las plazas, las habitaciones y los templos. Dato curioso que ya un autor ha notado: se encuentran vacíos.[1] Sus habitantes están dentro del nuevo personaje; lo conforman o han sido engullidos por él, como quiera verse. Más abajo aparecen dos columnas con imágenes que representan por un lado el poder político y, por el otro, el religioso. Al castillo corresponde el templo, a la corona del rey la mitra del Papa, a los cañones los castigos y penitencias, a la guerra el *concilium*. El contenido del Estado queda bien representado: su materia son los hombres; su forma, la unión de los individuos en un solo cuerpo absoluto y temible; sus medios, la fuerza y el convencimiento ideológico. Cierto: Hobbes tenía preferencias por la monarquía absoluta, pero su Leviatán no era el monarca; se trataba, antes bien, del cuerpo colectivo resultado del pacto entre individuos libres: ellos lo conformarían; ellos le darían cuerpo y alma, existencia y movimiento. El Estado en realidad es un artificio que el hombre crea imitando la naturaleza:

> En efecto —dice Hobbes—: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los

[1] Dolf Sternberger. *Dominación y acuerdo.* Barcelona: Gedisa, 1992.

> *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (...) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (*salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria;* la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud;* la *sedición*, la *enfermedad;* la *guerra civil*, la *muerte*.[2]

Insistimos: el nuevo Leviatán es una persona moral. No debe confundirse con el gobernante o los funcionarios ni ser identificado con el monarca. Representa, en cambio, el principio unitario y el poder absoluto del Estado, de todo Estado independientemente de su forma. Además, evoca los medios materiales e ideológicos que constituyen el Estado y que hacen que un grupo de individuos permanezcan vinculados unos con otros y sometidos al mismo poder que ellos han creado y que ahora les ha dejado de pertenecer. Los medios materiales atañen al uso de la fuerza; los ideológicos corresponden a la forma en que el poder estatal se reproduce en la esfera subjetiva de los hombres como culpa y temor. La imagen de Hobbes fue acertada. El Estado es la asociación de individuos que, mediante un pacto, deciden formar un poder unitario al que todos han de someterse. Al utilizar una figura bíblica, Hobbes sin quererlo y acaso sin saberlo sublimaba el carácter del Estado, lo encubría con un ropaje de divinidad y rememoraba el culto a esos dioses que han salido de la mano de los hombres y frente a los cuales sus creadores se postran y se someten. El Leviatán, recuperado de la tradición hebrea para caracterizar el Estado moderno, es obvio, era una fantasía; no menos evidente era la verdad que encerraba: el Estado es una creación humana que, al nacer, se ha desprendido de sus progenitores

---

[2] Thomas Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: FCE, 1a. reimp., 1982, p. 3.

para someterlos con la fuerza o las ideas. Se trata del gran fetiche que a un tiempo expresa y oculta el tipo de relaciones que establecen entre sí los seres humanos. Ninguna figura mejor que ese monstruo bíblico imaginado por Hobbes. Junto con Moloch (el dios que exigía sacrificios humanos) y Mammon (el dios dinero de la tradición judía), integran la trilogía de esos poderes modernos que han escapado del control de sus artífices. Dinero, Capital y Estado: silogismo del poder. En sus altares se sacrifica la naturaleza y a los seres humanos, al planeta y sus habitantes. Dinero, Capital y Estado: formas sociales que sintetizan la dominación entre el género humano.

Si Leviatán simbolizaba el poder estatal, Behemoth hacía lo mismo con las fuerzas del desorden y la anarquía. Procedente también de la mitología hebrea, la figura de Behemoth fue igualmente recuperada por Thomas Hobbes para dar título alegórico a su análisis de la revolución inglesa.[3] Si Leviatán era el Estado, Behemoth era la guerra civil.

En la mitología hebrea, Leviatán y Behemoth luchaban permanentemente. Simbolizan, respectivamente, los poderes de los mares y las fuerzas de la tierra. La primera figura es femenina, y la segunda, masculina. A partir del creativo uso hobbesiano del juego simbólico judío, Leviatán y Behemoth han sido usadas por varios autores para referirse al Estado y la revolución. En el siglo XX, Carl Schmitt[4] y Franz Neumann,[5] entre otros, recurrieron a éstas para atrapar en una imagen unitaria y elocuente, la naturaleza del poder político, sus cambios históricos y su lógica interna. Es cierto: no siempre Behemoth representó la revolución; a veces, como en el uso de Franz Neumann, representó simplemente el caos y la anarquía que significó a su juicio el

---

[3] Thomas Hobbes. *Behemoth. El largo parlamento.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

[4] Carl Schmitt. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes.* Argentina: Struhart & Cía, 1990. Existe otra edición castellana de este libro, México: UAM-Azcapotzalco, 1997.

[5] Franz Neuman. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo.* México: FCE, 1a. reimpr., 1983.

nacionalsocialismo alemán y, entonces, adquirió un sentido negativo. Empero, caos y anarquía en relación con un orden estatal significa también la posibilidad de destrucción, de superación o de transformación radical de ese orden existente. Así entendida, la figura de Behemoth se instala en el sendero del sentido hobbesiano aunque lo traspasa: Hobbes puso énfasis en la guerra civil y no tanto en la revolución.

Las figuras míticas de Leviatán y Behemoth apuntan al centro mismo de la reflexión política. Orden y cambio, conservación y transformación, estabilidad y revolución: se trata de las dicotomías que dan cuenta de manera exacta de la naturaleza de la política y de la esencia del Estado. He ahí el punto de tensión singular de la sociedad políticamente organizada.

Este libro se orienta al examen de distintas dimensiones de aquel punto de tensión. Lo hace a través del análisis de diversas figuras que el Estado y la política recorren y adquieren, bien en las obras de ciertos pensadores clásicos, bien en ciertas temáticas o enlaces conceptuales igualmente clásicos. No están presentes todos los autores clásicos ni todas las temáticas posibles. Sí aparecen, en cambio, momentos fundamentales de la reflexión política que, en conjunto, describen un itinerario que nos permite localizar la fuente, el fundamento, la esencia y los fines, de la política en general y del Estado en particular.

Las hipótesis que funcionan como ejes articuladores de los distintos capítulos son las siguientes: la política es una actividad específicamente humana, que describe un determinado tipo de relacionalidad dialógica entre los miembros de una comunidad para organizar su vida en común teniendo como fundamento la reproducción de la vida del todo en su conjunto y de cada uno de los sujetos. Así entendida, la política pertenece a la definición de lo que es humano; hay, entonces, una politicidad natural que se ajusta a este despliegue de la voluntad humana autogubernativa. Sin embargo, al tejerse relaciones de dominación entre los miembros de una comunidad, o bien entre un Yo desplegado como "Nosotros" y un Otro desplegado como "Ellos", la política se convierte en una actividad enajenada. Se configura

entonces, lo que llamamos, con Bolívar Echeverría, la politicidad enajenada que podríamos definir como la actividad política que se realiza dentro de una Totalidad sistémica y que funciona para reproducirla como totalidad. Esa totalidad de dominación se funda y nutre de la absorción de lo humano natural que, sin ser plenamente negado, se mantiene en la exterioridad del sistema en una tensión permanente por afirmarse; su existencia se revela, entre otras manifestaciones, en la imaginación utópica que acompaña a la humanidad en su largo recorrido por el mundo.

Así, para que la Totalidad se reproduzca en cuanto tal, debe generarse un proceso de reunificación de la comunidad humana que se encuentra desgarrada por relaciones de dominación. Precisamente nuestra segunda hipótesis afirma que el proceso estatal representa aquella unificación, actúa en diversos terrenos y adquiere distintas formas de manifestación. Una de ésas, la más clara en el plano de los entes empíricos, es el de *aparato estatal*, con el que, a menudo, se confunde el *proceso estatal*.

Para trabajar nuestras hipótesis fue menester hacer una labor selectiva de autores y de temáticas. Para comprender el proceso de subsunción de la politicidad natural habría que tratar dos de los grandes conceptos que la totalidad capitalista moderna ha incorporado como fundamentales en el plano de la política y la actividad estatal: la libertad y la democracia.

El primer capítulo trata la relación general que puede establecerse, con base en los planteamientos de algunos clásicos, entre la libertad y el Estado. El segundo capítulo trata el concepto de democracia, enmarcándolo en el tema más general de las formas de gobierno. Después de examinar brevemente estas dos figuras conceptuales, en el capítulo tercero trabajamos el significado de la obra de Maquiavelo para la fundación de la idea habitual de la política como arte de gobierno; con eso buscamos precisar los contornos de la totalidad sistémica y la forma que adquiere la política dentro de ésta. En el capítulo cuarto recurrimos a uno de los más grandes filósofos de la historia: Hegel. Este autor nos permite entender el Estado como un proceso múltiple, variado y complejo, con pretensiones de universalidad y que se

despliega, incorporándolas, en las más diversas formas humanas. En esta segunda edición este apartado es nuevo. El capítulo quinto que, con base en la obra de Marx, construye el desmontaje crítico de la idea y la práctica del Estado. Áquel evoca la figura de Behemoth y sus razones de existencia como réplica, desacuerdo, negativa, herejía, irreverencia, ruptura; figuras todas de la resistencia frente a la subsunción de Leviatán. Una vez hecho el recorrido por diversas dimensiones de la política y el Estado, en el capítulo final, recuperamos lo tratado e incorporamos nuevos elementos, aspectos y autores, para hacer un tratamiento propio y sintético de la idea del Estado.

Los distintos capítulos de este libro tienen ese eje común; todos éstos son esfuerzos por comprender e interpretar el Estado y su contorno constitutivo. Algunos de éstos toman como base de desarrollo un tema, otros, un autor. Todos se enmarcan en un esfuerzo unitario construido en varios niveles, por entender los distintos aspectos que envuelven la política y el Estado.

I. Libertad y Estado

En apariencia, la libertad y el Estado constituyen dos conceptos mutuamente excluyentes. Esto no sólo es propio del sentido común sino también de una versión del discurso liberal, para la cual el Estado es un mal, necesario o no, que se opone por definición a la libertad de los sujetos. En esta lógica, mayor libertad implicaría menos Estado; más desarrollo individual, menos poder público; más realización de la persona, menor injerencia de las instituciones políticas. La deducción continúa en el ámbito político: a menor fuerza y magnitud del Estado, más fortalecida estará la sociedad civil; en el escenario económico: a menor Estado correspondería mayor mercado. Si el mercado, según la argumentación de Hayek y de Friedman —y no sólo de ellos—, es lo único que garantiza el progreso y en última instancia el mejoramiento de las condiciones de vida, un Estado mínimo traerá como consecuencia la prosperidad general y, más aún, el desarrollo pleno de la libertad.

La relación entre libertad y Estado, así como su valoración, han sido planteadas también de otra manera. De hecho, notables desarrollos de filosofía y teoría política tuvieron y tienen aún como objeto de estudio y núcleo problemático la posible armonización entre la libertad y el Estado. Cuestión inevitable: la modernidad instaló como valor supremo la libertad individual de los seres humanos pero, también, hizo del orden político una necesidad no menos suprema. Libertad y orden, autonomía y autoridad, individuo y comunidad: en la conjunción de los polos de estas dicotomías se encuentra una rica problemática clásica y actual, añeja pero vigente, cuyo propósito principal es la reflexión acerca de una forma social en la cual toda persona pue-

da desarrollarse plenamente sin coacciones ni obstáculos y, al mismo tiempo, lo haga sin oponerse a los demás buscando que los otros no sean un medio sino un fin. Esta problemática, lejos de haberse agotado adquiere mayor fuerza: hoy valoramos la suprema importancia de la libertad individual debido, sobre todo, a la trágica experiencia de los regímenes autocráticos de todos los signos. Sin embargo, desde nuestra América Latina no se puede dejar de apreciar la necesidad de un orden social participativo, plural, abierto y, ante todo, sin dominación. Se trata casi de un desafío para la filosofía política de nuestro tiempo. Revalorar tal problemática puede también significar que las respuestas o soluciones que se han dado hasta ahora son, por lo menos, insuficientes o simplemente no satisfactorias. En gran medida, la relación entre libertad y Estado es una cuestión irresuelta y, por eso, actual y vigente. Examinarla no sólo es un ejercicio del pensamiento, sino una necesidad práctica.

Desde diversas regiones y variadas épocas se han construido modelos teóricos de la conciliación entre el Estado y la libertad. Anticipadamente, hay que advertir que el resultado depende de lo que se entienda por Estado y, por supuesto, de la connotación del concepto de libertad.

El liberalismo fue sin duda el que más se preocupó por el carácter irrenunciable de la libertad individual. Algunos de sus representantes más prominentes colocaron en el centro de su reflexión y de sus valoraciones la libertad de acción del individuo; al mismo tiempo, subordinaron lo que entendieron por "Estado" a la preponderancia de aquella libertad de acción. Casi siempre redujeron el concepto de Estado al de gobierno y, a lo mucho, al de aparato estatal. Por consiguiente, el individuo quedaba sobrepuesto al Estado que, reducido a gobierno, existía para garantizar la libertad. El esquema no estaba exento de contradicciones. Si el Estado era entendido como marco legal, como complejo institucional y, por supuesto, como posibilidad del uso de la fuerza para la garantía y defensa de la libertad, tal orden y sus instancias chocaban con el carácter de la propia libertad, la cual era limitada por aquello que la garantizaba. En este esquema, la

tarea de armonización entre el individuo y la comunidad no la desempeñó el Estado sino el mercado: si cada uno persigue su interés particular, su beneficio, se genera de forma automática el bienestar general. Se trata de la "mano invisible" de Adam Smith. El Estado sólo se ocuparía de algunas funciones que permitieran y garantizaran este equilibrio general.

No fue ésta, sin embargo, la única posición liberal. Dentro de esta doctrina se elaboró el modelo contractualista que se ocupó, principalmente, de la fundamentación del Estado. Se trataba de hacer coincidir, en un todo armónico, la libertad individual y la autoridad política. De la libertad negativa pronto se desarrolló la idea de la libertad positiva, civil y política, es decir, de aquella que implicaba necesariamente una organización colectiva. La libertad negativa significa la ausencia de obstáculos y de constricción para el actuar. En contraste —pero no en contradicción— la libertad positiva significa que no se obedece a otra ley que la que uno mismo se ha dado; se trata de la libertad como autonomía. Mientras que la primera tuvo sobre todo un valor declarativo, la segunda tuvo uno funcional y práctico. La primera se centraba en el individuo y la segunda en la sociedad. Y era la libertad positiva la que se planteaba de manera casi natural el problema del Estado.

Acaso no exista una mejor formulación del modelo contractualista que la de Thomas Hobbes. Su elocuencia y fuerza argumentativa son notables. No lo es menos su agudeza para describir el momento absolutista del Estado. Para Hobbes, el Estado surge de un pacto entre los seres humanos mediante el cual estos individuos, tanto racionales como pasionales, conforman una comunidad y una autoridad política que los contiene y, al mismo tiempo, los protege. El poder de la instancia así constituida debe ser absoluto; concentra en una unidad suprema el poder de todos y cada uno de los sujetos pactantes. Sin embargo, el propósito último de la unidad estatal no es el poder como tal, sino la seguridad y la paz. Así, de la obra de Hobbes se desprende un paradigma de tránsito racional entre una situación caótica y conflictiva, violenta e inestable, a otra, de armonía y concordia, donde se reproduce, en tensa pero efectiva armonía, la vida de los hombres. De la

guerra de todos contra todos, propia del estado de naturaleza, se pasa a la sociedad civil, política o estatal en que el poder unitario constituido por todos garantiza la vida y la libertad.

Como vemos, se trata de un modelo racional de armonización de la libertad individual y la autoridad estatal. En este esquema, la libertad encuentra tres momentos. El primero es aquel propio del estado de naturaleza, en que los hombres carecen de obstáculos y frenos para su actuación. El segundo momento es el de pleno despliegue de la voluntad libre que lleva a los sujetos a un instante de lucidez y de negación de la libertad anterior; por medio de un acto racional y, por supuesto, libre, llegan a un acuerdo y mediante éste instauran la autoridad política. Por último, la libertad inicial, aquella propia del estado de naturaleza es negada; su lugar lo ocupa ahora una nueva libertad que se concilia con el Estado. Sin duda, una libertad restringida, pero garantizada mediante la fuerza y la autoridad del Estado.

El espíritu liberal, sin embargo, no podía quedar satisfecho con la solución hobbesiana. El poder que otorgaba al Estado era inmenso para la sensibilidad liberal. El Estado había sido entendido como una comunidad política, es decir, un conjunto de seres humanos unidos por el interés de cada uno en preservar su vida y su libertad, y regidos por una autoridad común. Pero este momento del Estado, constituido por todos los individuos, en el cual una comunidad de sujetos racionales se unen por su libre voluntad, es desplazado por el otro aspecto del Estado, aquel en que se desprende de sus artífices, se concentra en instituciones y hasta se personifica en una sola entidad. La figura histórica que halló Hobbes fue, como se sabe, la monarquía absoluta. Eso no le resta el mérito de haber comprendido la vinculación del hombre moderno, permeado por la lógica del mercado y la competencia —y realizado sólo en cuanto se opone y se impone a los demás—, con el poderoso cuerpo político al que le dio el nombre de una figura mítica que evocaba —y eso quizá escapó del propósito de Hobbes— la transferencia de las capacidades humanas a una figura a un tiempo mágica y monstruosa: el Leviatán. Lo que tuvo permanencia histórica en el mundo moderno no fue la monarquía

absoluta sino el absolutismo del poder estatal. No fue menos permanente aquel fenómeno de la enajenación política: los sujetos pactan entre sí y al hacerlo transfieren o enajenan su politicidad: una vez despojados se concentran en sus asuntos privados. Son libres de comprar y vender, pero su libertad racional y política que dio origen al Estado se desvanece como un lejano e hipotético acontecimiento. La política ha quedado separada de sus progenitores. El Estado ha dejado de pertenecerles.

La ambigüedad del Estado se manifiesta en una doble existencia: por un lado la comunidad política a la que todos pertenecen y, por otro, el aparato institucional. El Estado se debate entre su momento fundacional comunitario y su momento existencial de poder institucionalizado.

El poder de este Estado ambivalente era demasiado majestuoso para el individuo que, en su particularidad, casi no contaba. El peligro era evidente. La organización que había surgido para la protección de los individuos podía aplastarlos en cualquier momento. El pensamiento liberal fue particularmente sensible a esta posibilidad. Se trataba de evitarla.

El liberalismo posterior respondió, con ingenio y agudeza, a aquel poder concentrado, unitario e inmenso de la maquinaria estatal. Se trataba de limitarlo al máximo o de encontrar un sistema institucional de pesos y contrapesos. Esto implicaba, por supuesto, replantear la solución hobbesiana de conciliación entre la libertad y el Estado. La respuesta fue la doctrina de la división de poderes de Locke y de Montesquieu. Especialmente el nuevo contractualismo de John Locke buscó en la figura de la convención una novedosa forma de encuentro entre el individuo libre y el Estado. Ahora, el Estado limitado seguía considerándose como una comunidad pero su función práctica se reducía a la garantía de la propiedad.[1] De hecho, en la obra de Locke esta ambigüedad es patente: mientras por un lado todos los hombres forman

---

[1] John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Aguilar, 1983. Véase también C.B. Macpherson. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1979, pp. 169-223.

parte del Estado (entendido como comunidad), por el otro, sólo los propietarios tenían derechos políticos. Nuevamente se manifiesta la dualidad del Estado: por una parte, *commonwealth*; por otra, aparato institucional. La libertad adquiere, en una y otra dimensión del Estado, diferente significado. Mientras que en el "Estado comunidad" la libertad es despliegue racional de la voluntad, en el "Estado aparato institucional" la libertad es ausencia de constricción y de obstáculos. Especialmente significa la oposición del individuo libre al poder del Estado. Este último se subordina así a la libertad del individuo. He ahí la clave de la posición del liberalismo, sobre todo de aquel posterior a la Revolución Francesa de 1789, que ya no se preocupó tanto por encontrar los fundamentos del Estado, sino que partió de su existencia y le puso límites. En este esfuerzo prevaleció la concepción del Estado como aparato de instituciones. Tal es la nota dominante en los aportes de Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Para ellos, el Estado debe limitarse al máximo y sólo debe actuar para garantizar la libertad del individuo. El acento se pone, entonces, en la libertad individual frente al Estado.

No fue ésta, sin embargo, la única tentativa de plantear y resolver la relación entre el Estado y la libertad individual. Dentro del liberalismo y, en particular, desde la posición contractualista, se desarrollaron otras propuestas. Tales son los casos de las realizadas por Rousseau y por Kant. Éstos plantearon con agudeza y profundidad la forma en que la libertad del individuo podía conciliarse con el Estado. Más aún: el Estado no era un poder contrapuesto a la libertad individual sino la condición de posibilidad de la misma. El punto clave de este giro se localiza en que, para estos autores, el Estado no se reduce a su momento institucional; por el contrario, para Rousseau el Estado es una "persona pública que se constituye mediante la unión de todas las restantes", mientras que para Kant es "una sociedad de hombres en la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer". El filósofo de Königsberg es todavía más explícito y claro: "Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres

bajo leyes jurídicas". Esta noción es perfectamente compatible con la idea de libertad, siempre y cuando ésta sea definida no sólo en su sentido negativo (ausencia de constricción y de obstáculos) sino en su sentido positivo (autonomía). Y precisamente Rousseau es uno de los representantes más elocuentes de la idea de libertad positiva. Para el ginebrino, la libertad es, sencillamente, "la obediencia a la ley que uno se ha prescrito". Se trata, sin embargo, no de la libertad natural, sino de la civil o política. El Estado y la libertad se han conciliado positivamente. Es un avance notable. Empero, ni Rousseau ni Kant resolvieron el nudo de la cuestión. Rousseau se esfuerza por hallar la forma en que las leyes que rijan a un pueblo sean auténticas emanaciones de la voluntad general. Podría pensarse que el medio para que esto suceda es la democracia. Se debe recordar, no obstante, que Rousseau envía tal forma política al "pueblo de dioses", es decir, al horizonte utópico. En la dimensión de la vida práctica, Rousseau advierte la necesidad de un legislador sabio que emita leyes sabias; en el pueblo no confía. "El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces *tal y como deben parecerle;* mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las voluntades particulares (...) *De aquí nace la necesidad de un legislador*".[2] En la pretendida conciliación entre libertad y Estado comienzan a aparecer fisuras y desajustes. El gobierno y el legislador sólo en la república ideal son proyecciones de la unidad estatal, es decir, de la comunidad soberana de individuos. En la dimensión práctica del discurso de Rousseau, esas instancias gubernamentales comienzan a experimentar un sospechoso alejamiento respecto de los individuos.

Rousseau no fue consciente de los dos planos con los que trabajaba ni del papel que cada uno de ellos podía desempeñar: el horizonte ideal-trascendental donde se trazaba un modelo de

---

[2] Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social o principios de derecho político.* Madrid: Tecnos, 1988, p. 38.

legitimidad perfecta, y otro, más concreto, compuesto de contenidos operantes y practicables en la vida política empírica. En el primer plano se hallaba, por ejemplo, su idea de democracia y su postulado de la voluntad general; en el segundo, en cambio, la forma de operación de un gobierno concreto. Kant utilizó conscientemente estas dos dimensiones. Sabía que el *contratus originarius* no tenía ni podía tener existencia empírica: era un presupuesto y un ideal. Lo expresa con peculiar claridad cuando, retomando la idea rousseaniana de libertad y aplicándole un sutil pero importante giro, afirma que la libertad es el no someterse a otra ley que aquella a la que *se pudiera haber dado el consentimiento*. Kant es, como se sabe, el maestro del "como si". De manera consciente y clara, trabaja con el plano ideal o trascendental que sirve como idea regulativa: como luz que alumbra el horizonte de la práctica concreta del mundo real. Los Estados existentes debían tender hacia el ideal de república. Con esto, Kant no hacia sino dar forma filosófica, como afirma Sohn-Rethel,[3] a los fenómenos que realmente se operaban en el mundo moderno. El Estado jurídico kantiano conciliaba la libertad y el poder político, pero, al igual que en Rousseau, se hacía en un plano tan abstracto que sólo ahí tenía coherencia. Seguían sin explicarse las razones del desgajamiento del Estado respecto de sus hacedores y, en consecuencia, la conciliación entre la libertad y el Estado continuaba pendiente.

No hubo en el liberalismo otro intento destacado de armonización. Hegel desarrolló uno de los más impresionantes esfuerzos por encontrar la síntesis entre la libertad y el Estado. Para él, el hombre no nace libre sino que se hace libre en un complejo proceso de superación (*Aufhebung*). Desde la perspectiva hegeliana, es necesario distinguir entre el arbitrio y la libertad: el primero es hacer lo que se quiere; la segunda, en cambio, es hacer lo que se debe. El primero revela un aspecto primario, cuasi instintivo, de los hombres; la segunda responde a su carácter auténti-

---

[3] Alfred Sohn-Rethel. *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. Colombia: El viejo topo, 1979.

camente humano. Es ésta, sin duda, una herencia kantiana a la que Hegel le aplica un interesante matiz. Kant siempre osciló entre las dos libertades; quiso mantener una al lado de la otra. Hegel, en cambio, desarrolla la primera pero envuelta en la otra superior, en la cual la primera adquiere forma, contenido y perfección. La libertad negativa sólo puede desarrollarse como resultado de la libertad positiva. En otros términos, la libertad individual es un resultado y no una premisa de la libertad comunitaria cuya sede es el Estado. El individuo libre se debe al Estado. Para Hegel, entonces, la libertad no puede ser más que comunitaria. Al postulado kantiano, según el cual la libertad consiste en hacer lo que se debe, Hegel opone la idea de que aquello que "se debe", en realidad se forma en el ámbito comunitario constituido por las costumbres, los ritos y las tradiciones. A todo esto, Hegel le da un nombre especial: eticidad (*Sittlichkeit*) en cuya cúspide se encuentra precisamente el Estado. De este modo, en el Estado ético se sintetiza la libertad de la voluntad y el orden: el individuo libre es, por sí mismo, una síntesis de su comunidad; luego entonces, lleva el Estado dentro de sí. En el ideal hegeliano la libertad y el Estado se concilian tanto en el individuo como en las instituciones sociales y políticas. Trágica solución: Hegel sintetiza, mediante un artilugio, los términos no en cualquier individuo sino en el monarca. La solución lograda era una apariencia. El aparato institucional que Hegel traza para darle vida real a la idea del Estado, reedita la separación entre el aparato del Estado (monarca, burocracia, corporaciones) y la idea del Estado ético. A pesar de la grandeza del esfuerzo, la conciliación entre libertad y Estado seguía pendiente.

La crítica posterior a la forma social capitalista abordó como tema inevitable la relación entre libertad y Estado. El espectro crítico fue múltiple y variado. Para el anarquismo, la libertad y el Estado eran términos simplemente antagónicos: si existía el Estado no había lugar para la libertad y viceversa. La tarea era, entonces, la abolición del Estado. Una corriente dentro del socialismo otorgó un papel central al Estado, pero en ésta el tema de la libertad fue subordinado al de la justicia. El socialismo

blanquista planteó hacerse del poder político y desde ahí organizar de otra manera a la sociedad entera para hacer posible la implantación de la justicia.[4] El socialismo estatal de Louis Blanc y de Ferdinand Lasalle encontró en el Estado el espacio de reformas graduales, pero continuas a favor de la clase trabajadora. De nueva cuenta, en estas corrientes el Estado fue importante pero sobre todo en términos de justicia social y no de libertad.

En la obra de Marx, en cambio, el tema de la libertad es absolutamente central. Su veredicto es contundente: la forma social *capital* niega la libertad. A partir de esta idea, Marx agrega a la libertad negativa y positiva un nuevo concepto de libertad como ausencia de dominación. En realidad, este nuevo contenido para el concepto de libertad rescata el sentido de la tradición griega clásica y también de la liberal. Si la libertad es no estar sometido a una voluntad ajena y no obedecer a otra ley que aquella que uno mismo se ha dado, el capital, entendido como una forma de las relaciones sociales, implica la negación de la libertad. Marx pone énfasis en la libertad como ausencia de dominación. El hombre moderno no es un individuo plenamente realizado ni libre, ya que se encuentra enajenado. Esta enajenación se desdobla en todas las dimensiones sociales. En la dimensión política, el hombre ha renunciado a su politicidad natural, aquella que lo hace un ser social o un animal político y desde donde construye un espacio propio de deliberación y acuerdo acerca de sus asuntos comunitarios. Cuando emprendió su crítica a Hegel, el joven Marx se refirió a esta situación ideal como el "Estado verdadero", donde el interés particular es simultáneamente el interés general, y donde éste es, de manera auténtica, el interés particular. La característica central de esta situación es que la sociedad civil y el Estado se funden en una sola unidad. ¿Implica esto la desaparición del Estado o su cabal realización? La respuesta de Marx fue ambigua, aunque su primera visión del Estado podría califi-

---

[4] Samuel Bernstein. *Blanqui y el blanquismo.* México: siglo veintiuno editores, 1980. Véase también G.D.H. Cole. *Historia del pensamiento socialista, tomo I: Los precursores 1789-1850.* México: FCE, 5a. reimpr., 1980.

carse como positiva, aquella que aparece en su crítica a Hegel. Lo negativo no sería la propia idea del Estado sino su enajenación en la época moderna. En contraste, su apreciación posterior fue francamente negativa. Sin embargo, para Marx fue ineludible referirse al problema: el proceso de liberación pasa por un momento político de "dictadura del proletariado"; después el Estado se extinguirá. Los críticos de Marx han puesto mucha atención en la aterradora palabra: dictadura. No se han percatado lo suficiente de que el término es usado pocas veces por Marx, y que en otras se refiere a la nueva organización política como "República del trabajo". La idea de Marx es que los productores manden sobre sí mismos en el plano individual y en el comunitario: realización plena de la idea kantiana de autonomía. Libre individualidad fundada en el desarrollo universal de todos, he ahí la idea marxista de comunidad que, para bien o para mal, ya no recibe el nombre de Estado. En consecuencia, parece prevalecer la tesis de que la realización de la libertad debe superar la existencia estatal, pero es posible otra interpretación.

Puede decirse que así como los seres humanos transfieren sus capacidades a poderes ajenos, extraños y hostiles que impiden el despliegue de su libre voluntad, así mismo enajenan su cualidad de seres políticos. El resultado es que sólo en el plano ideal los hombres se encuentran dentro de la comunidad estatal; en la vida práctica, concreta y cotidiana, únicamente de forma esporádica hacen incursiones conscientes en el espacio estatal. En la vida diaria llevan el Estado, de manera inconsciente, dentro de sí y sólo como poder. En cuanto ámbito del despliegue de la voluntad, el Estado ha quedado como un arquetipo. Se trata del fenómeno de la enajenación y el fetichismo de la cualidad específicamente política de los seres humanos. Los sujetos no sólo producen sino que pueden organizar conscientemente todos sus asuntos comunes. A esta posibilidad le podemos llamar *politicidad natural*, perteneciente de manera exclusiva a los seres humanos. Esta politicidad ha sido cedida y ha construido un Estado enajenado. El proceso de reapropiación de aquella politicidad determinaría la construcción de un Estado propio de hombres y,

por lo tanto, de un Estado conciliado con las tres libertades: la negativa (ausencia de constricción y de obstáculos), la positiva (autonomía) y la comunitaria (ausencia de dominación). Sin embargo, en la medida en que la politicidad natural es recuperada, se establecen las condiciones de posibilidad de una construcción libre del Estado, también se genera inevitablemente el proceso de "estatificación" de la política, y con él la petrificación del acuerdo, tal y como lo analizaremos en el último capítulo. En una situación definida por la ausencia de dominación, la contradicción lógica entre política y estatalidad no se desarrollaría teniendo como contenido la reproducción del orden social de apropiación de lo ajeno a partir de su aparente o ilusoria superación en el Estado. Por primera vez, un Estado no sería el proceso de reunificación de la sociedad dividida por relaciones de dominio, sino un complejo institucional de administración comunitaria, generado y controlado por los propios seres humanos en distintos y múltiples niveles. Empero, ni las armas ni los instrumentos para causar dolor, ni las fronteras ni la separación entre *nosotros* y los *otros* tendrían sentido. ¿Es eso un Estado? Si lo es, ya habría perdido los rasgos esenciales que hasta hoy lo caracterizan. Lo cierto es que una situación de ese tipo significaría la recuperación de la cualidad autogubernativa y por ende, auténticamente política de los seres humanos. La libertad de la voluntad se erigiría como la fuente y el fundamento real de los actos humanos. La temible y monstruosa figura de Leviatán se desvanecería como polvo en el aire. Su lugar lo ocuparía una figura igualmente majestuosa, pero al contrario de Leviatán, fraternal, solidaria y amable: la unión de los seres humanos sin distinciones ni intolerancias, sin dominación ni engaños, con desacuerdos y diferencias, pero sin conflictos tan graves que llevaran a la muerte y el dolor.

Así, la libertad y el Estado pueden conciliarse; lo pueden hacer en el plano ideal o en la vida concreta. El problema no está en que la posible armonía se establezca en el horizonte de la utopía, sino en usar conscientemente ese horizonte utópico como modelo trascendental y procurar que las formas políticas concretas se acerquen a éste.

II. Formas de gobierno y democracia

Pero, gobernando una multitud, tiene en primer lugar
el nombre más hermoso de todos: isonomía.
Otanes, citado por Herodoto, *Historias.*

Introducción

Los conceptos políticos encierran una dualidad pues son, al mismo tiempo, descriptivos y normativos. No sólo tratan de dar cuenta de una situación de hecho o de una parte de la realidad, sino que también abrigan un “deber ser” que norma la acción. No sólo son parte de un discurso teórico sino también de un universo práctico. Eso es particularmente notable en el caso de la democracia. Son tantos y tan variados los enfoques, definiciones, matices, grados y niveles con los que el concepto se ha abordado que parece lejana la posibilidad de encontrar acuerdos respecto de su significado y, más aún, de su fundamentación. Cada época, corriente, situación histórica concreta, han dado su propio concepto de democracia. Y, sin duda, el debate continuará indefinidamente.

Con todo, la democracia es uno de los grandes temas de nuestro tiempo; probablemente sea el gran problema de nuestra época. El régimen democrático es todavía una aspiración para muchos en varios países. Por nuestra parte, nos ubicamos acerca de la democracia en un terreno fundamentalmente teórico y por tanto universal, pretendiendo ocupar un lugar en la “comunidad de comunicación” y, desde ahí, hacer un modesto aporte para su discusión.

En primer lugar deseamos establecer distintos niveles en los que se puede ubicar el concepto de democracia, para después

tratar de definir, describir y explicar el contenido de este fenómeno político. Si así actuamos tendremos un panorama tal que nos permita señalar sus posibilidades y sus límites que necesariamente deberán ser ubicados en función de lo que, con Rousseau, consideramos define la dignidad del ser humano: la libertad y la igualdad. Para todo esto recurriremos a varias aportaciones de autores considerados como clásicos del pensamiento político de toda la historia.

En principio ubicaremos a la democracia en varios niveles. Existe un primer nivel, el *descriptivo*, que nos permite señalar las características centrales que definen la democracia como tal. Un segundo nivel, más complejo, es el *explicativo:* consiste en hallar su lógica interna en función de un principio que le otorgue un sentido determinado. Explicar es demostrar, o sea, "mostrar" desde una idea o una teoría. Explicar la democracia significa que una vez descrita se le sitúa en un ámbito problemático que la llena de contenido: no sólo se le define sino que se conceptúa. Éste es, precisamente, el nivel de la construcción del concepto de la democracia, nivel que, a nuestro juicio, es el ámbito por excelencia de un discurso crítico. No se satisface con dar cuenta de las características de la democracia sino que va más allá e intenta encontrar su esencia, hallar su razón de ser. Otro plano, en el terreno normativo, es el que asienta los conceptos con base en juicios de valor; se trata del plano valorativo y señala cuándo un fenómeno es bueno o malo. Resulta obvio que este uso requiere de una explicación previa, es decir, que para establecer el juicio de bueno o malo es menester una exposición del porqué. Por último, es posible ubicar un concepto en el plano prescriptivo que, como se desprende de suyo, recomienda la adopción de una conducta práctica.

La democracia puede ser ubicada en cada uno de estos cuatro niveles y hacer, con eso, una problematización de conjunto. Sin embargo, es importante separar cada uno de estos usos. Es frecuente —sobre todo tratándose de conceptos tan debatidos e ideologizados— la supuesta explicación o descripción de un fenómeno utilizando juicios de valor. Si se confunden los niveles

mencionados se corre un riesgo muy molesto: se valora como positiva o buena la democracia como *petición de principio* y luego se descarta cualquier opinión contraria acusándola de totalitaria, despótica o tiránica, aunque trate de ser tan sólo explicativa. En esta tesitura, algunas corrientes del marxismo señalaron que la democracia moderna o burguesa era sólo formal y que, por eso, ocultaba la dominación de una clase sobre otra. Frente a esto, no fue difícil acusar al marxismo de oponerse a la democracia, pugnar por la violencia y, como consecuencia, favorecer el totalitarismo. Los socialismos de Estado parecieron ser la prueba fehaciente de tal razonamiento y sirvieron como argumento empírico del supuesto carácter despótico del marxismo. De ahí en adelante muchos acres defensores del capitalismo utilizaron a la democracia para descalificar toda crítica al sistema social defendido por ellos. Hay que decir, sin embargo, y en descargo del marxismo original —por lo menos el de Marx, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Luckács, Gramsci, Labriola y algunos otros— que es posible hacer la crítica del capital, explicar la democracia moderna y, al mismo tiempo, estar en favor de ella, declarar que es buena y aun recomendarla. Por estas cuestiones es necesario mantener las diferencias entre los distintos niveles de ubicación de la democracia.

Por nuestra parte, consideramos que los niveles básicos de problematización de la democracia son el descriptivo y el explicativo. Sólo después se puede fundamentar una normativización de la conducta humana sustentada en valores. Si se comenzara con el plano valorativo surgirían de inmediato múltiples problemas. Podríamos colocarnos en el terreno valorativo donde no sería difícil estar de acuerdo con sostener que la democracia es buena o aun mejor que otras formas de gobierno. Todavía más, es recomendable. Pero incluso en este plano, aparentemente sencillo, saltan muchas dificultades. Requerimos un horizonte que nos indique por qué la democracia ha de ser buena o mejor. Ubicada y juzgada desde la "Razón de Estado", la democracia es buena si permite el mejor ejercicio del gobierno, un mayor control de los gobernados y si es funcional para la reproducción

política del orden social; en cambio, es mala si tiende a disgregar el tejido de relaciones sociales existentes. No otra cosa quieren decir quienes se esfuerzan por conciliar la democracia con la gobernabilidad, y no falta quien apele a la dictadura o alguna otra forma autocrática para salvar la gobernabilidad en favor del orden social existente. Cuando no se aprecia desde la Razón de Estado sino desde la libertad y los derechos humanos —por ejemplo—, no hay duda de que la democracia sea considerada como buena pero por razones diferentes e incluso antagónicas por aquellos que están más interesados en el poder y el orden. Requerimos, por esto, los planos descriptivo y explicativo para que se nos develen los fundamentos de la democracia.

El plano descriptivo

Necesitamos como inicio un atisbo mínimo del significado de la democracia. Uno de los lugares que suele citarse para abordar su estudio es, sin duda, la oración fúnebre de Pericles en ocasión de los primeros muertos de la guerra del Peloponeso en la Grecia antigua. Tucídides rememora aquella defensa del orador ateniense a la forma democrática de gobierno. Esa defensa ha sido casi paradigmática, aun en la actualidad, para señalar no sólo las características sino también las virtudes de esta forma política. El orador ateniense señala: "Tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia".[1] Con esta breve sentencia ya tenemos dos características de la democracia: primera, que la democracia atañe a la cuestión del gobierno: es una forma de gobierno; segunda, que tal forma de gobierno es de muchos. Más adelante Pericles señala: "A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la repu-

[1] Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso.* Madrid: Alianza, 1989, p. 156.

tación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido por la oscuridad de su reputación".[2] He aquí otro de los rasgos característicos de la democracia: la igualdad formal independientemente de la condición social. En otras palabras, para la democracia todos son iguales, todos tienen los mismos derechos de participar en los asuntos públicos. La condición no es el origen o linaje sino la bondad y la virtud, es decir, las cualidades que los hombres aportan a la vida comunitaria. Los principios de libertad y legalidad, características indudables de la democracia, también se derivan del discurso del ateniense: "Gobernamos liberalmente lo relativo a la comunidad (...) Y al tratar los asuntos privados (...) tampoco transgredimos los asuntos públicos, más que por miedo, por obediencia a los que en cada ocasión desempeñan cargos públicos y a las leyes".[3] Conviene hacer énfasis en que según esta idea, en la democracia manda la ley hecha por todos o por muchos, sobre todos los miembros de la comunidad política. Se perfila con esto que la libertad política, que se caracteriza porque los individuos no obedecen a otra ley que aquella que ellos mismos se han dado, va a la par del gobierno democrático.

De este modo, en primera instancia la democracia es una forma de gobierno o una forma de Estado. Ocupa un lugar junto a —y en contraste con— otros modos de gobierno como la monarquía y la aristocracia, según la tipología clásica. Su signo distintivo es que el gobierno se ejerce por todos, por muchos o por la mayoría. Se distingue, entonces, de la monarquía, en la que el gobierno es ejercido por uno solo, y de la aristocracia, en la que el gobierno es ejercido por pocos. En resumen, según la tipología clásica el gobierno puede ser ejercido por uno, pocos o muchos, y a esta última forma de gobierno se le llama democracia. Esta tipología dominó gran parte del pensamiento político. Era una

[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

forma sencilla con la que se podían clasificar los gobiernos de distintos lugares o regiones. La encontramos en Platón cuando señala que "de las ciudades, unas se rigen por tiranía, otras por democracia, y otras más por aristocracia".[4] También la hallamos con Aristóteles —aunque en este pensador adquiere una mayor complejidad— y Cicerón, por mencionar a otros dos pensadores de la antigüedad grecolatina.

Con todo, la tipología clásica de las formas de gobierno no estuvo exenta de ambigüedades e imprecisiones. Como lo que se buscaba era encontrar la forma de gobierno justa o apropiada, la clasificación se hizo con algunas variantes y con mayores elementos de análisis. Fue común agrupar los tipos de gobierno no sólo en función del número de gobernantes, sino también por el sentido u orientación del gobierno: o se gobernaba para el bien común, y por lo tanto la forma de gobierno se consideraba como buena, o bien, se gobernaba para una parte del todo social o para el bien propio del gobernante, y entonces la forma de gobierno era considerada como mala, perversa o degenerada. Incluso estas formas políticas carentes de legitimidad fueron llamadas de "desgobierno" porque su acción producía el socavamiento de la comunidad política.

De este modo, si por el número de gobernantes los estilos de gobierno eran de tres tipos, monarquía, aristocracia y democracia, por la orientación del gobierno había mayor número de formas. El gobierno de una sola persona era, en cualquier modalidad, una monarquía; si era un gobierno recto, es decir, orientado hacia el bien común, era una realeza; de lo contrario, tratábase de una tiranía. El gobierno de pocos era una oligarquía (si *oligos* es sinónimo de pocos); si esos pocos eran los mejores y gobernaban por el bien común, entonces era una aristocracia. En cambio, si esos pocos eran los más ricos, tratábase de una oligarquía propiamente dicha. Si el gobierno era de muchos, pero orientado hacia el bien de todos, era una *politeia* o una república; si ese gobierno de muchos lo era de la plebe, los indigentes o la masa y,

---

[4] Platón. *La República.* México: UNAM, 1978, p. 18.

además, pugnaba sólo por gobernar en función de sus intereses, era una democracia. Es preciso notar que la aristocracia era considerada como buena, porque en ella gobernaban los mejores y, si en verdad lo eran, su sabiduría implicaba orientar su ejercicio de gobierno hacia el bien común. No cabía la posibilidad de un gobierno de los mejores en beneficio propio o sólo de algunos. En cambio, si esos pocos no eran los mejores sino los más ricos de la ciudad, la orientación de su gobierno no sería, de ningún modo, hacia el bien común, sino por esencia, hacia sus propios intereses de ricos; a diferencia de la aristocracia, la oligarquía era considerada una mala forma de gobierno.

Adviértase que los criterios clasificatorios de las formas de gobierno trascendían el ámbito del número; necesitaban de una fuente ética que les diera sentido. El bien común se erigió, así, en la esencia y razón de ser que daría sentido a la política, ésta entendida en su sentido primigenio de práctica de los libres, para organizar su vida pública en el proceso de libertad. No está de más recordar que en la antigüedad la libertad no significaba ausencia de constricción, sino, antes bien, un proceso que se desplegaba en distintos niveles, tanto subjetivos como objetivos, y que iban en el plano subjetivo, desde la subordinación de las pasiones a la razón, hasta la no dependencia respecto de otros para dirigir los actos en el plano objetivo. En esencia, la libertad significaba el proceso por el cual el ser humano deviene humano realmente, lo que implica, sin duda, la construcción de instituciones políticas, y específicamente de constituciones o formas de gobierno de la ciudad que estén en armonía con ese carácter libre del hombre en comunidad.

En este marco, la democracia no tuvo todas consigo. A excepción del célebre discurso de Pericles no fue, en general, considerada como una buena forma de gobierno ni, mucho menos, la mejor. De hecho, cuando se abordaba el gobierno de muchos siempre se presentaban problemas. En primer lugar, el gobierno de muchos no significaba el gobierno de todos; siempre habría uno que estaría excluido. Este solo hecho no hacía a la democracia adecuada con el sentido del bien común. Se dirá que los mu-

chos pueden gobernar para todos y que en ese sentido la democracia puede corresponder al bien común. Es cierto, pero el argumento que la rechazaba tenía un sustento importante y era similar al usado en contra de la oligarquía. Una parte de la ciudad, agrupada por criterios sociales, si llega a gobernar en tanto clase, lo hará inevitablemente en favor de sus intereses. La razón es simple: conceptualmente lo que da sentido a un grupo de este tipo es su condición social; luego entonces, su gobierno estará definido en esencia por esa *condición social*. Si la oligarquía es el gobierno de los ricos, será *en tanto ricos* que ejercerán el gobierno. Para ser más claros: en una aristocracia gobiernan los mejores, con independencia de que socialmente sean ricos o pobres; son tanto mejores en cuanto tienen esa sabiduría que los hace aptos para gobernar por el bien común. No sucede así cuando el criterio de la agrupación es de carácter social: la riqueza o la pobreza. No era difícil asociar la idea de gobierno de los muchos con la de gobierno de los pobres, ya que los muchos son siempre los pobres. La idea de gobierno de muchos era distinta de la idea de gobierno de todos. Si la democracia no es el gobierno de todos, entonces es el gobierno de una parte de la ciudad, ciertamente, de aquella mayoritaria. ¿Qué criterio debía usarse para distinguir a los muchos en una ciudad sin que sean todos? El criterio utilizado fue el de la diferenciación social: los muchos, que no son todos, son los pobres. Por esta razón, la democracia también fue entendida en la antigüedad grecolatina como el gobierno de los pobres, la plebe o los indigentes; se trataba del gobierno de la masa desorganizada que como multitud no educada hacía temer excesos en el ejercicio del poder. Era, entonces, una mala forma de gobierno porque los pobres gobernarían para la satisfacción de sus intereses y no del bien común. Además, la democracia fue considerada mala porque partía de la homogeneidad de lo que era esencialmente diferente. En este régimen se desperdiciaba lo que era mejor o superior —por ejemplo, el honor y la sabiduría— y que podía beneficiar más al bien común, en aras de la igualdad.

La concepción que se tuvo de la democracia no fue diferente durante la Edad Media. Desde el plano descriptivo, la democracia

fue considerada como la forma de gobierno de muchos, pero además llevaba la impronta de "mala" porque no respondía adecuadamente al sentido y la razón de ser de la comunidad política. Podemos citar en esta tesitura a Santo Tomás de Aquino, el cual entendía la democracia como un gobierno inicuo:

> Luego si llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona, que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado *tirano,* nombre derivado de la palabra *fuerza,* porque oprime con la fuerza, y no gobierna con la justicia; por eso también los antiguos llamaban tiranos a algunos poderosos. Pero si en verdad no llega a haber un régimen injusto solamente a causa de uno sino de varios, aunque no sean muchos, se le llama *oligarquía,* o sea, gobierno de pocos, cuando unos pocos oprimen a su pueblo, por ejemplo, por medio de las riquezas, diferenciándose del tirano únicamente en la pluralidad. Y, si el gobierno inicuo es ejercido por muchos, se denomina *democracia,* o sea, poder del pueblo, cuando, por ejemplo, el pueblo oprime a los ricos con una fuerza aún más plebeya. De esta forma el pueblo actúa como un único tirano.[5]

Debe tenerse en cuenta que con Tomás de Aquino impera el criterio del bien común y, por tanto, de la justicia, para referirse a las formas de gobierno. La democracia sigue considerándose como una mala forma de gobierno porque se ejerce en contra de una parte del reino o ciudad, o sea, de los ricos. Para el santo, la mejor forma de gobierno era la monarquía porque garantizaba el sabio ejercicio del gobierno hacia el bien común. No fue esta opción, sin embargo, la única adoptada ni la mejor fundamentada. Ya Aristóteles había encontrado en una posible combinación de formas de gobierno puras, la clave para responder al imperativo del bien común en el ejercicio gubernamental. Se trataba de

---

[5] Santo Tomás de Aquino. *La Monarquía.* Madrid: Tecnos, 1989, p. 9.

una mezcla entre el gobierno de los ricos y el de los pobres; el primero aportaría su principio de riqueza y toda *polis* debía ser rica; el segundo aportaría su principio de libertad, y toda polis debía ser libre. El resultado era una especie de acuerdo entre ricos y pobres que garantizara la estabilidad y el bien común. De esta forma se daría una respuesta satisfactoria a la razón de ser de la comunidad política: la reproducción de la vida y el goce de la vida buena o virtuosa. Una forma de gobierno que combinaba la oligarquía y la democracia estaba llamada, entonces, a responder a las necesidades de la vida comunitaria.

La tesis del gobierno mixto como el mejor, fue también sostenida por Cicerón. El escritor romano fue un crítico de la democracia y sus razones son muy parecidas a las de Santo Tomás:

> No hay forma de gobierno que yo le niegue más rotundamente el nombre de República que aquella en que todos los poderes se encuentran en manos de la multitud (...) no veo cómo pueda aplicarse mejor el nombre de República bajo el dominio de la multitud: porque en primer lugar yo no veo que haya pueblo (...) más que si hay una ley estable de un consentimiento común. *Esta masa reunida es un tirano tan claramente como si fuera un solo hombre.* Y más terrible todavía porque no hay bestia alguna más abominable que una multitud tomando el aspecto y el nombre de pueblo.[6]

Al contrario de esto, Cicerón planteaba que "la mejor constitución política es la que consta de la combinación de los tres estadios principales: el monárquico, el aristocrático y el popular, unidos con moderación".[7] El argumento central para pugnar por el gobierno mixto es que sólo éste podría garantizar el bien común, es decir, la conciliación entre los intereses de los ricos y de los pobres, partes consideradas como necesarias y aun naturales de la ciudad.

---

[6] Marco Tulio Cicerón. *Sobre la República.* Madrid: Tecnos, 1986, pp. 106 y s.
[7] Ibidem, p. 68.

Debe advertirse que la reflexión política de la antigüedad grecolatina y del medioevo occidental está dominada por la preocupación de hallarle un sentido ético a la comunidad política. Ésta existe en primer lugar porque los hombres, en tanto entidades individuales, no son autosuficientes; en segundo, porque las condiciones de la reproducción de la vida son siempre comunitarias; en tercer lugar, porque durante toda su vida los hombres pertenecen a grupos que los trascienden desde el punto de vista individual y, por último, porque la unión de los hombres entre sí responde a la naturaleza humana que consiste en la vida buena, la cual es justa, virtuosa y libre.

Debe ser recordado también que en la polis griega y en la *civitas* romana los hombres eran ciudadanos pero no fueron considerados políticamente iguales. Se partía de la diferenciación en cuanto a la riqueza, el honor o la sabiduría. Estos aspectos eran significativos políticamente; incluso, para la elección de los cargos se tomaba en cuenta el mayor o menor valor mostrado en la guerra o la magnitud de la riqueza, o bien la nobleza del origen. La política armonizaba las distintas cualidades de los hombres.

Las cosas cambiaron con el advenimiento de la modernidad, lo que tuvo repercusiones indudables para la democracia situada en el plano descriptivo. Hasta aquí la democracia ha sido considerada como una forma de gobierno en la que el poder es ejercido por los muchos e incluso por los pobres. Trátase de una forma de gobierno excluyente que puede caer en la tiranía. Claro está que estos juicios descansaban en una idea de lo que era el Estado y del sentido de la vida política. El Estado moderno se construyó sobre nuevas bases y otros serían sus fundamentos. Como veremos, las nuevas características de la organización política hicieron asimilable la democracia, tras un largo y lento proceso social. La aparición del individuo y de todo el ámbito de la subjetividad, la instauración del supremo valor de la libertad, la certeza de la primacía de lo humano sobre lo material, la conciencia religiosa trasladada al terreno de la elección individual, el establecimiento del mercado como entidad central de la vida económica, la aparición de la fábrica como médula del proceso de pro-

ducción, la configuración verdaderamente mundial del horizonte humano; estos fenómenos moldearon de una forma peculiar la vida de los hombres dándole una faz hasta entonces inédita. Este complejo proceso tuvo repercusiones —es obvio— en el terreno de la política. Variaron tanto las formas políticas concretas como la reflexión teórica que se hizo al respecto. Poco a poco se advirtió que la democracia como forma de gobierno correspondía con la nueva cara de la vida política y con los nuevos fundamentos del Estado.

Durante este proceso aparecieron las visiones que consideraban la democracia como una buena forma de gobierno. En el marco de las ciudades del norte de Italia de los siglos XIII y XIV se produjo una mutación importante. Estas ciudades, situadas políticamente en medio de dos grandes imperios, el papado y el sacro romano germánico, comenzaron a reclamar libertad, autonomía y respeto a sus formas de organización política republicana. Era éste un terreno fértil para la defensa de la democracia. Así fue que en 1260, Brunetto Latini afirma que "los gobiernos son de tres clases, la primera de reyes, la segunda de aristocracias y la tercera de pueblos, de las cuales la tercera es, con mucho, mejor que las otras dos".[8] Las razones eran claras: el gobierno popular hacía posible que la ciudadanía se hiciera responsable de sus propios asuntos políticos sin interferencias de ninguna autoridad externa; con eso, la ciudadanía ejercía la libertad reclamada y ahora entendida como autodeterminación e independencia respecto de los grandes imperios. Lo que interesa aquí es indicar que la democracia comenzaba a ser valorada positivamente y a ser asociada con la libertad y la autodeterminación. No debe dejar de señalarse que, en este contexto, la democracia tenía un carácter revolucionario y no conservador del orden existente. Esto se aprecia si el horizonte no es sólo la ciudad sino el orden político mundial, en el cual se encontraban situadas las pequeñas ciudades italianas. La reivindicación democrática tuvo esta importante

---

[8] Citado en Quentin Skinner. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento.* México: FCE, 1985, p. 62.

génesis histórica de defensa de los débiles y pequeños contra los grandes y fuertes, no para derrotarlos ni suplantarlos, sino tan sólo para contenerlos y acordar la autonomía. En el nivel conceptual, la democracia adquirió un nuevo atributo: la autodeterminación por parte de los ciudadanos de su propia vida política.

Ubicada ya no desde el terreno de referencia de la polis, la *civitas* o el reino, sino desde el horizonte intelectual de las relaciones entre ciudades, o entre Estados, la idea de la democracia adquirió una nueva fisonomía, asociada ahora con la libertad y la autodeterminación. A partir de ahí se desarrolló lo que bien podríamos llamar una tradición democrática cuyos principales exponentes fueron Johannes Althusius,[9] Baruch Spinoza[10] y Jean-Jacques Rousseau. Es cierto que el plano concreto desde el que teorizaron era precisamente el Estado moderno y no la ciudad antigua.

El nuevo rostro de las relaciones sociales determinó una modificación en los criterios clasificatorios de las formas de gobierno, que, en una parte, conservaban las anteriores normas y en otra, les introducían sutiles alteraciones. El gran Maquiavelo, incrustado ya en la atmósfera renacentista, introdujo una nueva clasificación. Para él, "todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados".[11] Es claro que para el pensador florentino sólo existen dos tipos de mando: la monarquía, en la que manda un solo hombre, o la república en la que manda más de uno. ¿Dónde quedan, entonces, la aristocracia y la democracia? Maquiavelo las convierte en especies de la república. De esta manera, se conserva y al mismo tiempo se modifica la anterior clasificación. La obra más famosa de Maquiavelo trata precisamente acerca de la forma monárquica de gobierno; pero su obra más profunda, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, deja ver al Maquiavelo republicano quien en ocasiones ha quedado puesto en un segundo lugar. En esta obra, su autor indica

---

[9] J. Althusius. *Política.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
[10] B. Spinoza. *Tratado político.* Madrid: Alianza Editorial, 1986.
[11] N. Maquiavelo. *El Príncipe*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 33.

que prefiere el gobierno de muchos al gobierno de uno solo, juicio que modifica sustancialmente la imagen mítica que se ha hecho de Maquiavelo.

Esta nueva clasificación jugó un papel decisivo en pensadores ulteriores. La usaron, por ejemplo, Montesquieu y Hegel quienes, además, agregaron el despotismo como una forma de poder distinta a la monarquía y a la república.

Esto nos sugiere que no se debe confundir la república con la democracia. La primera se contrasta con la monarquía y con el despotismo; la segunda, siendo una de las posibles especies de la república, se distinguía sólo de la aristocracia. La diferencia entre monarquía y república era la que tenía mayor importancia y, en realidad, descansaba en cimientos muy profundos. Lo que se hallaba en el fondo era la cuestión del sujeto o los sujetos a los que correspondía legítimamente el mando. Se trataba, en verdad, de la célebre cuestión de la *soberanía*, entendida como el poder supremo de hacer las leyes que han de regir los actos de una comunidad política. En la monarquía ese poder correspondía a una persona; en la república, a varias, ya fueran muchas o pocas. Sin embargo, ya la monarquía no era la que había conocido el mundo antiguo sino una de carácter absoluto y de grandes dimensiones territoriales en donde operaría y se haría vigente el cuadro legal. Se trata del Estado absolutista, primera forma política que adoptó el Estado moderno. La nueva monarquía adquiría, por lo tanto, las novedosas características brindadas por el fresco marco político recién formado. En el mismo sentido, la nueva república no era la que la Roma antigua había aportado al mundo. El término república, a veces utilizado como sinónimo de Estado, significaba algo propio y original: una forma política en la que quienes dan las leyes son, en general, los mismos que las obedecen. Si algo distinguía a la monarquía de la república era que, mientras en la primera el que daba las leyes no se sujetaba a ellas, en la segunda, en cambio, quienes daban las leyes se obligaban a obedecerlas. En este último régimen había dos opciones: quienes hacían las leyes eran o los mejores o todo el pueblo en conjunto. He ahí la diferencia entre una república aristo-

crática y otra democrática. Empero, los avatares de la vida moderna hacían prácticamente imposible que el pueblo participara de manera directa en el proceso complejo de la elaboración de las leyes. La forma aristocrática, al parecer, resolvía los problemas. Por un lado, garantizaba la justeza de las leyes, es decir, que las leyes fueran buenas para todos, porque quienes las hacían eran los más capacitados, los mejores. Además, como quienes hacían las leyes tenían que sujetarse a ellas, se anulaba la posibilidad de los privilegios y las exclusiones. Por último, se eximía al pueblo, como masa amorfa, de la responsabilidad de hacer las leyes, y con esto se le daba el tiempo requerido para sus nuevas y vertiginosas actividades mercantiles. Se prefigura ya la nueva forma del Estado moderno como Estado representativo que luego, y ya sin problemas, adoptará la forma democrática. Su génesis, como vemos, es la aristocracia. Incluso, podemos afirmar que actualmente se entiende por democracia lo que en realidad es la república aristocrática atemperada con procedimientos electivos en los que todos participan.

Por otro lado, la monarquía absoluta también podría sufrir modificaciones que la hicieran plausible en el renovado contexto político e intelectual. Podríase hallar una forma de compatibilizar la monarquía con la república: era posible pensar en un monarca, limitado por las leyes que hiciera el pueblo mediante la aristocracia, que adoptaba ahora la fisonomía de representante de la comunidad política. El resultado fue, por una parte, la invención de la monarquía constitucional; por otra, la creación de la novedosa teoría de la separación de los poderes. En una palabra: *el Estado representativo moderno era, en realidad, una auténtica síntesis de todos —o casi todos— los regímenes, formas de gobierno o formas de constitución, anteriores. En este contexto, la democracia podría tener un lugar muy importante, acaso el central.*

Estas transformaciones encontraron un lugar en la teoría política. Se expresaron en una distinción conceptual: la que existe entre la *forma del Estado* y la *forma del gobierno.* Fue Jean Bodin quien, en sus célebres *Seis libros de la república*, dio origen a esta nueva conceptuación. La forma de Estado alude al sujeto de la

soberanía, es decir, a quien o quienes tienen la facultad legítima de hacer las leyes que han de gobernar al todo social. La forma del gobierno se refiere, en cambio, al sujeto a quien atañe el cuidado de la aplicación de las leyes. De esta manera era posible hallar una forma de Estado democrática coexistiendo con una forma de gobierno monárquica. El Estado y el gobierno se conceptuaron como dos dimensiones distintas de la vida política de una comunidad: el momento sustancial de ésta era el Estado; su momento derivado, el gobierno.

Quienes con más fuerza siguieron a Bodin en su ingeniosa distinción fueron, ya en el siglo XVIII, Rousseau y Kant. El primero distinguió entre la soberanía y el gobierno; el segundo entre la forma *imperii* y la forma *regiminis*. El filósofo de Königsberg lo explica de manera clara y precisa:

> Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía* (forma *imperii*) y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee uno solo o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia*, *aristocracia* y *democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (forma *regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en pueblo); en este sentido la constitución es *republicana* o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular.[12]

[12] Immanuel Kant. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 18.

Esta larga cita es ilustrativa. Sintetiza por un lado la distinción que veníamos apuntando entre la forma del Estado y la forma del gobierno; también aclara la diferencia entre el principio republicano y el despótico. Basándose en esta última diferencia y en aquella otra, también de origen kantiano, entre autonomía y heteronomía, Hans Kelsen —ya en el siglo XX— propuso una nueva tipología de las formas de Estado. Para el gran filósofo del derecho, la forma de Estado es *autocrática* cuando el sujeto que hace las leyes es diferente de aquel que se encuentra sujeto a ellas; es *democrática*, en cambio, cuando quien da las leyes queda subordinado a ellas. Es este último sentido, extraído de la concepción de libertad de Rousseau y de Kant, lo que hace identificables la libertad política o positiva y la democracia. Aquí lo que interesa poner de relieve es que la distinción entre la forma de Estado y la forma de gobierno manifiesta un cambio profundo y sustancial en la fundamentación de la existencia del Estado y de la vida política en general, lo que no quedará sin efectos en las formas práctica y teórica de asumir la democracia. Aunque el nexo entre la fundamentación nueva del Estado y la reconceptuación de la democracia pertenece al nivel explicativo o demostrativo, nos conformamos, por ahora, con resumir lo que nos ha dejado la ubicación de la democracia en el plano descriptivo.

Antes que nada señalaremos que la expresión democracia es una categoría política, en la cual su forma y contenido son brindados por el universo de ideas, categorías y conceptos que la trascienden, le sirven de soporte y que atañen a la vida política de una comunidad. En otras palabras, democracia es un concepto relativo, porque sólo encuentra sentido en relación con las diversas formas de gobierno. Pero además, es un concepto derivado porque su significado se lo brinda el *sentido* de la polis, la república o el Estado, esto es, el fundamento y el fin de la comunidad política. Para decirlo con mayor claridad: si la comunidad o asociación política existe para la vida buena, virtuosa, justa y libre, el término democracia adquiere un significado diferente de aquel que se obtendría si el fin de la vida política se encuentra en la protección de la libertad individual y la propiedad privada.

En segundo lugar, podríamos apuntar que democracia es una forma de gobierno o una forma de Estado. En cuanto tal, se requieren dos ideas previas: *a*) si se acepta el principio de que el todo social está compuesto por partes diferenciadas y jerarquizadas, la democracia será entendida como el gobierno de muchos o de la plebe, parte integrante del todo social; *b*) si, en cambio, se parte de la homogeneidad de todos los ciudadanos, independientemente de sus cualidades diferenciales en cuanto a riqueza, saber u honor, la democracia será el gobierno de todos. Aclarado esto, una democracia como forma de gobierno se caracteriza porque todos los ciudadanos participan directamente y en igualdad de condiciones en la administración del poder político y en la ejecución de las leyes. Sus procedimientos típicos son la selección de los ciudadanos que han de ocupar las magistraturas, el ejercicio de los cargos por corto tiempo y la rotación de los puestos y las funciones. Como forma de Estado, en contraste, la democracia se caracteriza por la elaboración de las leyes y las directrices de la vida política por parte de todos los ciudadanos.

Debe recordarse aquí, que esta distinción entre forma de Estado y forma de gobierno es de talante moderno y adquiere sentido cuando se entiende que la forma de Estado evoca la cuestión de la soberanía, es decir, poder y capacidad suprema de hacer las leyes que han de regir la vida entera de una comunidad. Cuando ese poder se le atribuye al conjunto de ciudadanos organizados, esto es, al pueblo, es posible hablar de soberanía popular y de democracia como forma de Estado. Hecha esta distinción conceptual, la forma de gobierno puede ser variada sin alterarse, en cambio, la forma estatal.

Por último, la democracia es el proceso mediante el cual una comunidad política como totalidad decide con autonomía los parámetros que han de regir su vida en común. Se trata de la idea de la autodeterminación por parte de los seres humanos de su vida en común.

Debe señalarse que estas características de la democracia se han extraído de distintas épocas y de variados pensamientos, considerados útiles para caracterizar a este fenómeno político. Con

esto, la descripción del término democracia parece suficiente, y se puede intentar ahora una explicación.

El plano explicativo

Explicar, decíamos al principio, significa mostrar la naturaleza de un fenómeno desde sus fundamentos. Hasta ahora nos hemos movido básicamente en el terreno descriptivo. Trataremos ahora de explicar la democracia en función de lo que, pensamos, es su fundamento: el Estado.

Ya hemos indicado la importancia que tiene para la conceptuación adecuada de la democracia la distinción entre la forma de Estado y la forma de gobierno. Ahora bien, esta diferenciación manifiesta la existencia de un ámbito problemático constituido por los cimientos mismos de la vida política, específicamente por la fundamentación del Estado.

Para Aristóteles la forma de gobierno era equivalente a la forma de constitución; ambas denotaban la manera de vida política que se daba una comunidad. Un cambio en la forma de gobierno representaba una mutación en el carácter de una comunidad política. La época moderna rompe con esta identidad ya que separa lo que atañe propiamente al ejercicio de gobierno respecto del principio del poder unitario que el Estado representa. En otras palabras, la labor gubernamental sólo puede basarse en la existencia del Estado entendido como la unión o asociación de individuos libres e iguales en un poder supremo al que todos se someten. Quien o quienes ejercieran el gobierno sólo tenían que ejecutar y administrar los mandatos y disposiciones del Estado, ya fuera de una u otra forma de gobierno. Fuera una sola persona o una asamblea la encargada del gobierno, de todas maneras se tenía que someter al poder del Estado.

La atención se centraba, ahora, en la fundamentación del Estado, en hallar la razón de su existencia, su sentido, fines y características. Ya sonaban lejanas las voces de Aristóteles o de Santo Tomás quienes habían encontrado el fundamento y el *telos*

del Estado en la vida buena y virtuosa de los hombres en comunidad. La vorágine del tráfico de mercancías y la nueva dimensión individual de la vida humana, la preocupación del individuo solitario por encontrar en el mercado sus medios de vida y la impulsión por satisfacer intereses particulares para obtener ganancias, hacían necesario descubrir nuevos fundamentos de la vida estatal. La mayor parte de la existencia humana quedaba absorbida por el mercado y la producción, el dinero y la ganancia. La vida política, otrora esencial, se reducía a una mínima expresión. Bastaba que el gobierno centralizado mantuviera las condiciones de orden y seguridad para la reproducción del *statu quo*.

El origen y los fundamentos del Estado ya no podían ser adjudicados a una deidad ultramundana, fuertemente cuestionada por los descubrimientos de las ciencias naturales. El nuevo hombre dependía ya de sí mismo, incluso para la construcción de su vida política. Si no era Dios el fundamento del Estado, entonces ese soporte había que buscarlo en los propios hombres. El acontecer histórico demostraba que, en efecto, los hombres eran quienes habían construido los modernos Estados, pero fue por medio de la violencia. Era un hecho de la vida práctica que los orígenes de los nuevos Estados habían sido las guerras, las revoluciones, los procesos de conquista e, incluso, aunque tardíamente, las guerras de liberación e independencia. Esa actividad práctica de los hombres, sin embargo, no podía funcionar en el plano teórico para establecer la vida estatal. De haberse hecho así, la violencia quedaba a la mano de quien quisiera usarla, porque hubiera sido asimilada como la base racional del Estado.

Si no era Dios ni la violencia lo que podía establecer racionalmente al Estado, entonces la solución consistía en encontrar un Dios concebido por los hombres mismos —y por lo tanto, mortal— que concentrara toda la violencia para usarla en cualquier momento; un Dios porque tenía que ser superior a los hombres; violento porque sólo él podía administrar la fuerza y de este modo mantener su superioridad y el orden: un Dios que no escupiera fuego sino racionalidad. El hallazgo fue obra de Sir Thomas Hobbes.

Como vimos en el primer capítulo, la legendaria figura bíblica del Leviatán le sirvió a Hobbes para hacer accesible a un vasto público la naturaleza del Estado moderno. La metáfora, además del innegable valor literario y mítico, tenía la virtud de emparentar la idea del Estado con lo divino terrenalizado y con la religión, pero además, con aquella otra idea central de la teoría política: *la del poder central, único y absolutamente soberano.* Se equivocan quienes reducen a Hobbes a ser un teórico de la monarquía absoluta. En realidad, el filósofo de Malmesbury es uno de los grandes autores que teoriza el momento absolutista de todo Estado y los medios y formas de su actuación, incluso subjetiva. Es cierto que en el plano de las preferencias, Hobbes optó por el gobierno monárquico y que esto produjo no pocas contradicciones en su teoría. Sin embargo, también es verdad que veía las posibilidades de existencia de otras formas de gobierno manteniéndose incólume su fundamentación del Estado. Eso nos da oportunidad de señalar que todo Estado contiene un poder absoluto, un momento esencial unitario, dispuesto a desplegarse en las circunstancias que así lo requieran de manera objetiva, y a la vez, con una existencia sutil pero permanente en el ámbito subjetivo. En una palabra, el gran mérito y la vigencia actual de Hobbes radica, a mi juicio, en que supo entender que todo Estado, independientemente de la forma de gobierno, es un poder —y sólo uno— supremo, magnífico y *cuasi* divino.

Por otra parte, como ya hemos advertido, la forma de gobierno podría variar; podría incluso ser democrática, siempre y cuando obedeciera y administrara las directrices del poder absoluto y unitario del Estado.[13] La lógica del gobierno quedaba clara, como

---

[13] Hobbes se opone a la idea del "gobierno mixto" por considerar impensable el reparto del poder. La ulterior teoría de la separación y división de los poderes de Locke y de Montesquieu, contra lo que pudiera pensarse, no contraviene el rechazo hobbesiano a la idea del gobierno mixto. En realidad, la idea del gobierno mixto y la teoría de la división de poderes no deben identificarse. Su distinción radica en que la primera postula una combinación de formas de gobierno, de tal suerte que cada clase social o componente del todo social interviene en la formación del gobierno, con sus propios intereses y principios.

evidente era que ni Dios ni la violencia servían de base al Estado. Como ya dijimos, sólo quedaban los hombres mismos. Sólo ellos fundarían y fundamentarían el nuevo Estado. Debía partirse ya no de comunidades, tribus o ciudades previamente constituidas, sino de sujetos individuales, libres de por sí —o "por naturaleza"— y, además, racionales. Fue así que se retomó, transformándola, la idea medieval del pacto entre el rey y su pueblo. Esta tesis, tal y como había sido formulada, dejaba de responder a la naturaleza de las modernas relaciones sociales. Ya no se podía hablar de pueblo en el sentido de cuerpo de súbditos; se advertía ahora la ineludible presencia del individuo dueño de sí mismo y de sus actos. No se veía cómo, individuos independientes y aislados entre sí, hicieran, cada uno por su lado, un pacto con el monarca. Además ¿a título de qué, un individuo igual que los otros, podía arrogarse para sí apriorísticamente el carácter de monarca? Ese tipo de pacto era insostenible, pero no otro que contemplara la posibilidad de la libre y voluntaria asociación de los individuos entre sí.

La vida social mercantil brindó, más aún, la clave para proponer una nueva fundamentación del Estado. En la práctica, los sujetos intercambiaban mercancías con valores equivalentes. El contrato de compra venta sancionaba que el intercambio fuera voluntario, libre, legal y justo. Un nuevo tipo de contrato, inspirado en la lógica del intercambio mercantil, podía funcionar para explicar de manera racional el fundamento del Estado.

Fue con estas premisas que nació la fundamentación contractualista del Estado que perfilaba un cuadro hipotético de carácter lógico y no histórico, racional y no natural, individualista y no organicista, por medio del cual se daba una explicación y se justificaba la necesidad del Estado. Este modelo teórico requería

---

La segunda, parte de la idea de un único poder, absoluto, que se divide para una mejor operación, funcionamiento y eficacia; el mando unitario es su supuesto. Véase. Norberto Bobbio. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: FCE, 1989.

suponer individuos racionales, sujetos de voluntad, libres, independientes e iguales. Para representar esta situación, se usó el concepto de estado de naturaleza, entendido como la condición formal para el establecimiento de un pacto o contrato entre los individuos por medio del cual formarían una asociación conjuntando toda su fuerza y voluntad en vistas de su mutua defensa. Se gestaba de este modo la sociedad civil, llamada también sociedad política o, sencillamente, Estado.

El Estado seguía siendo, como en la antigüedad o el medioevo, un conjunto de seres, pero sus fundamentos y sus fines habían cambiado. El propósito del Estado no era ya la vida buena y virtuosa, contemplativa de Dios, sino la protección de los individuos y la garantía de la libertad individual. La vida estatal era ahora un medio y no un fin.

En este nuevo horizonte histórico y filosófico, la democracia podía reaparecer en distintos niveles. La fundamentación contractualista del Estado tenía un soporte democrático primigenio. En la medida en que el punto de partida para tal visión era el individuo libre, se desprendía de suyo que la igualdad de todos era otra de las premisas indispensables para la celebración del contrato. Si por naturaleza los individuos tenían que ser considerados libres e iguales, los privilegios y las jerarquías desaparecían. Ya no eran más presupuestos. Si el contrato debía llevarse a cabo había que tomar como punto de partida la igualdad de todos y buscar la unanimidad. Por lo tanto, en el nivel de la fundamentación del Estado quedaban sin posibilidad el principio monárquico y el principio oligárquico: el nuevo contrato no se celebraba entre una persona y todos los demás o entre unos pocos; tenía que hacerse entre todos. Sólo quedaba una posibilidad como forma de Estado: la democracia. Ésta ya no sería considerada como una forma estatal excluyente, porque en el nivel contractual de la fundamentación del Estado no había diferencia entre ricos y pobres, entre nobles y plebeyos, entre sabios y comunes. Hipotéticamente todos eran iguales y así, la democracia resultaba ser la que más y mejor se acomodaba a los nuevos presupuestos.

El contrato y la democracia como forma de Estado se armonizaban. El propio Thomas Hobbes, con todo y que era favorable a la monarquía absoluta, tenía que reconocer el principio democrático del contrato: "los que se reunieron para formar un Estado, por el sólo hecho de haberse reunido, ya constituyen de hecho una democracia". En este franco reconocimiento se dejaba ver sutilmente que la democracia estaba asociada a la idea del acuerdo entre individuos para darse una vida política en común.

Las figuras de contrato y democracia servían para fundamentar al Estado racionalmente, pero se quedaban en el plano de las ideas. Así lo atestigua Rousseau en su célebre y desconcertante sentencia: "Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres".[14] De hecho, para él los elementos de su modelo contractualista carecían del soporte de la historia que, sin embargo, habría que suponer para dar razón de la naturaleza de la vida política.

Fue Immanuel Kant el que con mayor precisión ubicó en el plano ideal e hipotético el *contratus originarius*, que ya no se situaba como acto fundador del Estado sino como una idea regulativa que indicaba la meta a la que debía tender el mismo: "El *contratus originarius* no supone un principio de explicación acerca del origen del *status civilis*, sino de cómo debiera ser éste".[15]

Con esto quedaba claro que ni el contrato ni sus principios organizativos habían existido realmente. Es cierto que podía pensarse que el pacto del juego de pelota de los revolucionarios franceses o el juramento de los fundadores ingleses de las trece colonias, eran referentes empíricos del contrato; pero estos hechos indudables no pasaban de ser alegorías. La realidad era otra: ni el "estado de naturaleza" ni el "contrato" habían existido nunca. Eran un notable y creativo supuesto racional, pero sólo un supuesto. Por eso, la democracia como forma de Estado fue también un punto de partida hipotético. En el nivel teórico del Esta-

---

[14] Jean-Jacques Rousseau, ob. cit., p. 67.

[15] Immanuel Kant, "Reflexiones sobre filosofía del derecho" en *Antología*, edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península, p. 95.

do, el pueblo —entendido éste como conjunto de ciudadanos que organizan su vida en común— era el soberano. A él correspondía el derecho inalienable de darse sus propias leyes.

De tal modo, la democracia como forma de Estado podía ser aceptada sin problemas, aunque no siempre ocurrió así. De cualquier manera, como forma de gobierno era inoperante. No podía pensarse siquiera en que el conjunto de ciudadanos de los grandes Estados nacionales participara de manera directa y permanente en el ejercicio del poder gubernamental. En tanto comunidad de ciudadanos, mediante las relaciones establecidas por ellos, formaban al Estado; pero de ahí a que ellos mismos se hicieran cargo del gobierno, se abría un abismo. En el nivel de la forma de gobierno tenía que ser aceptado un principio contrastante con la democracia: el principio oligárquico de la elección para que los ciudadanos pudieran ser representados. Incluso tenía que aceptarse un principio monárquico: el ejecutivo. Una nueva democracia aparecía como forma de gobierno del moderno Estado representativo. Tratábase de una democracia francamente desnaturalizada que ya poco o nada tenía que ver con ese régimen en su sentido clásico. Sin embargo, esta democracia moderna conservaba un principio que la unía con su significado esencial: la igualdad de todos los ciudadanos. En un inicio el carácter representativo de la nueva democracia no altera la igualdad primigenia de los ciudadanos. Lo que parece imposible es que, en las condiciones creadas por la época moderna, la forma de gobierno pudiera no ser representativa y ser sencillamente directa.

En este sentido se ha dicho que la causa de la imposibilidad de la democracia directa en las sociedades modernas es sólo de orden técnico: no se puede reunir en un mismo lugar y al mismo tiempo a la enorme masa de ciudadanos de los grandes Estados naciones para que deliberen y decidan sobre sus asuntos comunes. Operativamente esto sería imposible incluso en el marco de pequeños Estados. A este argumento que parece contundente se le pueden dar, sin embargo, varias respuestas. Una de ellas implicaría hacer un uso generoso de la imaginación. Se podría por

ejemplo, pensar en que el desarrollo tecnológico aplicado en los medios de comunicación aproxima la posibilidad de que todos los ciudadanos de un Estado, por grande que fuera, pudieran decidir sobre los asuntos importantes de su vida política. Sin estar presentes, a la par tiempo y lugar, podrían ellos alimentar un centro común de decisiones controlado mediante computadoras. Pero, en realidad, no es esto lo que daría solución al problema de la representación porque no es de naturaleza técnica el principal obstáculo a la democracia directa. Es, antes bien, de naturaleza social y política. Es la *forma social de la vida moderna* lo que hace impracticable un tipo de gobierno en que todos, a un tiempo, participen.

La clave para entender lo anterior la brinda Benjamín Constant en su famoso discurso acerca de la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos. En él se advierte con claridad que mientras los antiguos encontraban la libertad en su participación política en la polis o en la *civitas*, los modernos la encuentran en la persecución y satisfacción de sus intereses privados, en la empresa privada y el tráfico de mercancías, en la obtención de riqueza y en el disfrute particular. Estos hombres modernos hacen incursiones esporádicas en la vida política, pero sólo para estar alertas de que el gobierno cumpla eficazmente con sus funciones de garantía de la libertad individual. El nuevo ciudadano sólo espera protección y aplicación estricta de las leyes por parte del gobierno.

La pluma de Constant revela pero no explica la forma de la vida social moderna y su desdoblamiento en términos de vida política. Se requiere, entonces, radicalizar y profundizar lo dicho por el célebre liberal. Para hacerlo, podríamos plantear una pregunta inicial: ¿qué misterio encierra la llamada vida privada o la esfera de la sociedad civil que mantiene tan entretenidos y despreocupados a los individuos por la política? Si logramos desentrañar ese misterio, quizá nos sean accesibles las características y, más aún, las limitaciones y posibilidades de la democracia moderna.

Es un hecho evidente que la época moderna, muy prolífica, rica y compleja en otros aspectos, no ha eliminado la desigual-

dad social. Tampoco superó las relaciones sociales de explotación y de dominio. Ni los más sagaces defensores del capitalismo pueden ocultar satisfactoriamente que el funcionamiento del sistema social tiene en su base la apropiación no remunerada del trabajo ajeno. Hay una clara y objetiva vinculación entre la dominación y la desigualdad social. El capital, constituido en tanto relación de poder que abarca las más distintas esferas, está asociado con la reproducción de la vida de los seres humanos.

Tener presentes estos hechos y contrastarlos con los principios de la democracia señala un ámbito problemático contradictorio. Inmediatamente saltan a la vista los territorios de la vida social ajenos (o *ajenizados,* si se me permite la expresión) del momento esencial de la democracia, que es el de autodeterminación de la propia vida comunitaria por parte de los sujetos implicados en ella. Son territorios donde el poder del capital se impone como "ajeno, extraño y hostil" a las voluntades libres de los individuos, donde los sujetos se encuentran inermes y no tienen más que someterse. Dos de éstos son la fábrica y el mercado. En la primera, el poder del trabajo transustanciado en poder del capital se enfrenta al trabajo vivo; esta situación no se remedia con la "democratización" de las relaciones laborales en la que los dueños del capital y los dueños de la fuerza de trabajo llegan a "acuerdos" respecto de la producción, el salario, las condiciones laborales. Esto, sin duda, sería un gran avance y representaría ciertas mejoras para las condiciones de vida de los asalariados, pero estaría muy distante de que se supere la relación de poder que el capital representa. Y eso quiere decir que por más democráticas que sean las relaciones en la fábrica, el capital seguiría absorbiendo trabajo vivo con lo cual seguirían reproduciéndose relaciones sociales de dominación. En el mercado, el poder del capital se hace más difuso, menos personalizado, se confunde con el poder de las cosas sobre las personas. Se presenta como poder para quienes no tienen los medios de hacerse de las mercancías. En estos escenarios el individuo solitario se enfrenta diariamente a un poder autocrático y aplastante. La democracia aparece como una bella sinfonía en estas condiciones

sociales, pero tan tenue y lejana que no parece adecuada a la miseria del poder cotidiano. Sin embargo, las cosas son muy distintas. La democracia puede coexistir con el sistema de dominio y desigualdad social. Sólo que, como ya vimos, se trata de una democracia desfigurada. Y ése es el mejor de los casos. En verdad cuando el capital lo requiere, entendido como relación social, las democracias tienen que dejar su lugar a autocracias civiles o militares. Es cierto que se valora lo menos malo como lo mejor cuando se vive bajo la amenaza de lo peor. Pero si nos ubicamos en el terreno explicativo, hemos de hallar la vinculación entre la democracia como forma de gobierno y la posición de dominio que produce la aparente paradoja entre igualdad formal y desigualdad social.

Para que pueda llevarse a cabo la compra venta de la fuerza de trabajo que, como se sabe, es la condición para la producción de plusvalor y la obtención de ganancias, es necesario que los sujetos se encuentren en el mercado como individuos aislados, pero libres e iguales jurídicamente. Se forma así un ámbito de homogeneización de los hombres en el mercado. Este mismo escenario de homogeneidad compone los cimientos de la ciudadanía y del Estado en cuanto asociación política. A partir de este terreno se construye la forma política del Estado representativo moderno y la democracia puede, en tanto soberanía popular, ser aceptada como tipo de Estado. Así mismo, la democracia, si es representativa, puede adoptarse como la forma de gobierno más coherente de ese Estado. Los ciudadanos votan por individuos que los han de representar de acuerdo con programas políticos partidarios que, cada cierto tiempo, las organizaciones políticas presentan en los escaparates destinados a eso. Obviamente, esto requiere un conjunto de libertades ciudadanas: reunión, manifestación, prensa, pensamiento, religión, etcétera. Por cierto que estas libertades, en relación con la democracia sólo se valoran porque permiten una elección informada, consciente y certera. El momento supremo es el sufragio que paulatinamente ha ganado el adjetivo de universal. Por este medio se elige, entonces, a los que hacen las leyes, las modifican y actua-

lizan, ciertamente haciéndolo a nombre del conjunto de ciudadanos. También se elige al gobierno ya de manera directa o por medio de los representantes.

La efímera incursión en la política ha terminado. Pero si los gobernantes actuaran mal, los ciudadanos no están indefensos. Esperarán pacientes la próxima elección para propinar una derrota al mal gobierno; esta vez, el voto será de castigo. No volverán a engañarlos; a fin de cuentas los ciudadanos, como cuerpo colectivo, tienen la soberanía. Mientras tanto, tendrán que lidiar con el mercado, la oficina, la fábrica, el campo, la escuela, la familia, etcétera.

Este estado de cosas configura, en realidad, una *politicidad enajenada* que corresponde a la enajenación de las fuerzas humanas vitales en la esfera de la producción. La democracia representativa es una posibilidad de la manera de establecer la relación entre gobernantes y gobernados; no es una necesidad. La historia ha mostrado que el capital también se entiende con otras formas de gobierno.

En el Estado moderno, aun en un régimen democrático, queda al descubierto la contradicción entre la igualdad formal y la desigualdad social. Con base en la primera se construye la democracia y sólo se puede construir sobre ésta. En otras palabras, la democracia es y tiene que ser formal porque considera como igual lo diferente. Aunque los seres humanos son distintos en cuanto a su complexión física, raza, sexo, religión, etcétera, para la democracia todos ellos son iguales en cuanto a su *forma* de ciudadanos. Otra cosa muy distinta ocurre con las diferencias sociales; éstas, por supuesto, no son naturales y sí producto de relaciones de dominación de unos sobre otros. Con este escenario de desigualdad social y de dominación, la democracia tiene una relación conflictiva. Han podido coexistir porque se configuró un Estado representativo que acepta la soberanía popular como principio, pero como fórmula práctica de gobierno hace que los individuos sólo de modo ocasional participen en la construcción de su forma política. Estos individuos participan de una doble vida: son miembros del Estado, pero son también y

sobre todo, individuos que entran en relaciones de intercambio mercantil y a partir de ellas, en vínculos de dominación.

La existencia de la dominación social socava los principios en que reposa la democracia en su sentido esencial. El principio de la libertad queda cuestionado porque la libre voluntad está subordinada a la necesidad de vender la fuerza de trabajo para subsistir. La propia vida humana queda pendida de un hilo porque depende de las posibilidades de vender la fuerza de trabajo. El hambre sigue siendo la realidad cotidiana de la mayoría de la población en el mundo. El desarrollo de la individualidad queda frustrado, pues al sujeto se le impone una forma de vida que no ha decidido en absoluto y frente a la cual no le queda más que someterse. Estas condiciones parecen alejar la realidad de la vida cotidiana de los principios de la democracia, aunque ciertamente armonizan y subsisten con la democracia representativa como forma de gobierno y con la soberanía popular como forma de Estado. Esto implica que la democracia puede armonizar con el capital, pero se trata de una democracia que descansa en una politicidad enajenada de la vida humana. Los principios de la democracia, en cambio, poseen varios puntos de tensión y de ruptura con el capital. De ahí que la democracia sea, aún hoy, uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Conclusiones

La democracia es una forma de gobierno o una forma de Estado. Se caracteriza por ser el gobierno de muchos cuando las diferencias sociales tienen significación política; por lo tanto, está asociada con el gobierno de la multitud o la masa, generalmente desorganizada, identificada con los pobres. En cambio, cuando la ciudadanía se construye haciendo abstracción de las diferencias naturales y sociales, la democracia es el gobierno de todos. En este último sentido es similar a la idea aristotélica de *politeia* o república, aunque ésta y el gobierno mixto se caracterizaban por la armonización política de las diversas clases sociales. La democra-

cia, en cambio, partía de la homogeneización formal de todos los ciudadanos independientemente de su condición social. De este modo, para la democracia todos tienen derecho a la participación en las decisiones de la vida comunitaria sin considerar su condición social o sus características naturales. En ésta lo que cuenta no es la riqueza sino la virtud, o en otros términos, el ser humano en cuanto ser libre. Y es precisamente la libertad otro de los rasgos de la democracia. Se trata de libertad en su sentido positivo, es decir, el obedecer y someterse sólo a aquellas leyes que uno mismo se ha dado. Así, la democracia es el gobierno de las leyes por excelencia. Asociado con la idea de libertad política o positiva, eso quiere decir que todos hacen las leyes (todos mandan) y se someten a ellas (todos obedecen): los privilegios desaparecen y nadie está por encima de las leyes. Implícita está la idea de autodeterminación como uno de los grandes cimientos de la democracia. Se trata de aquella práctica por medio de la cual los ciudadanos y nadie más que ellos deciden acerca de sí mismos y de su vida en común. Éstos son los principios de la democracia y como tales están emparentados con la idea de República entendida como Estado de derecho.

Ahora bien, si se toma como base la diferencia entre la forma de Estado y la forma de gobierno, la democracia puede ocupar un lugar en ambos niveles. Todos los principios de la democracia pueden ser remitidos a la forma de Estado y se constituye la idea de soberanía popular. Si se opera esto, la democracia como forma de gobierno deviene representativa y comienza a perder en el plano operativo sus principios esenciales. En el nivel de la forma de gobierno, la democracia se combina con principios que proceden de otras fórmulas políticas. Se configura una forma de gobierno de pocos elegidos por todos (principio oligárquico) o de sólo uno sometido a las leyes y electo por todos (principio monárquico), o bien una combinación de ambos. La democracia, en el plano de la forma de gobierno, queda reducida al momento de la elección en que todos participan. La oligarquía estaría representada por el parlamento o asamblea de otro tipo. La monarquía, en el jefe de gobierno o en el presidente. He aquí

la fuente de los distintos sistemas de gobierno (presidencial o parlamentario) dentro del Estado representativo con forma democrática de gobierno.

La configuración política en la que se acepta la democracia como forma de Estado o soberanía popular, coexistente con la democracia como forma de gobierno (o representativa), es resultado de la fórmula social regida por el capital. En ésta los individuos libres e iguales establecen relaciones de intercambio mercantil, incluida la de compra y venta de fuerza de trabajo. Así desencadena el establecimiento de relaciones sociales de dominación y subordinación que si bien pueden armonizarse con la democracia representativa como forma de gobierno, tienen muchos puntos de tensión y de ruptura con los principios de la democracia en general y con la democracia como forma de Estado.

III. Maquiavelo o la política como arte

Algunos pensadores políticos han tenido la poca fortuna de que sus nombres se asocien con ciertas expresiones o aforismos que los etiquetan y simplifican. De esta manera sus teorías son aceptadas o rechazadas sin que merezcan un estudio profundo y sistemático. Más aún, queda de lado el tiempo histórico y cultural que ubica a cada frase, pensamiento, hipótesis, no sólo en la totalidad del sistema filosófico sino, también, en su dimensión histórica precisa.

Si bien todos los pensadores políticos, de alguna u otra manera son objeto de simplificación, la reducción ha operado con mayor vehemencia en cuatro casos especiales. A Hegel se le ha vinculado con la expresión: "Todo lo real es racional y todo lo racional es real"; ésta, así aislada y separada de la totalidad del sistema que le da sentido, puede decir cualquier cosa. No está por demás recordar que a partir de este aforismo hegeliano se ha derivado la conclusión apresurada de que el filósofo de Stuttgart estaba interesado en la conservación de cualquier orden vigente. El otro caso de simplificación extrema es, sin duda, Karl Marx. A partir de algunos párrafos del *Manifiesto comunista* o del afamado —pero ciertamente desafortunado— prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, se ha dicho que para él la economía como estructura del edificio social determina la superestructura político ideológica, es decir, todos los demás ámbitos de la vida colectiva. La economía se convierte así en demiurgo de la convivencia humana. Tanto da que sea la materia o el espíritu lo determinante; en realidad juegan el mismo papel y son entendidas de la misma manera. Marx, según esto, sería portador de una idea mecanicista y dogmática. No ha corrido

mejor suerte el italiano Antonio Gramsci, cuyas ideas se han retomado con poca seriedad hasta convertirse en moda academicista. De esta forma, su pensamiento se creyó aprehendido cuando se aludía al "bloque histórico", a la "hegemonía", a la "guerra de posiciones", a la "voluntad colectiva", al "príncipe moderno", a la "reforma intelectual y moral". Pocas veces se reparaba en la coherencia y unidad del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel*. Un último ejemplo de reduccionismo: Nicolás Maquiavelo. Al genio florentino se le ha vinculado habitualmente con la sentencia "el fin justifica los medios". Así, Maquiavelo sería el progenitor de la política como actividad perversa cuyos únicos propósitos serían la conquista y conservación del poder, sin importar las vidas o las dignidades por las que haya que pasar. Desde esta óptica, ha sido un lugar común señalar que Maquiavelo fundó la ciencia política al independizar el conocimiento de la política respecto de la moral. No pretendo, en este breve capítulo, revertir la tendencia a la simplificación del pensamiento de los autores mencionados. Quisiera, antes bien, dedicar algunas páginas a considerar ciertos aspectos de la obra de Maquiavelo y su significado.

El pensamiento de Maquiavelo es producto de su tiempo histórico y cultural. Fueron el Renacimiento y Florencia los artífices principales del autor de *El príncipe*. Nicolás Maquiavelo nació el 3 de mayo de 1469. Tuvo una educación que podríamos llamar clásica. Aprendió el latín desde muy pequeño y fue admirador de la antigüedad, especialmente de la organización política de la república romana. Ocupó algunos puestos públicos de importancia, como el de segundo canciller de la República florentina. Sin embargo, nunca tuvo, en un sentido preciso, el poder. Si revisamos de manera superficial las condiciones históricas que precedieron al —y en las que se desenvolvió el— pensamiento de Maquiavelo, se pueden hallar ahí algunos de los elementos más importantes del carácter y contenido de sus escritos.

Hacia los siglos XIII y XIV, las pequeñas ciudades del norte de Italia estaban atravesadas por dos poderes: el del Papa y el del emperador Sacro Romano. Esas ciudades reivindicaban su dere-

cho a la libertad. Es interesante señalar los dos sentidos diferentes, si bien complementarios, que adquirió entonces el término libertad. Significaba por un lado, el rechazo a cualquier forma de sujeción respecto de una autoridad externa, ya fuera la del Papa o del emperador; al mismo tiempo, la libertad aludía al derecho de determinar las propias leyes y la autoridad política a la que habría de someterse. En este sentido, las ciudades italianas exigían respeto a sus formas políticas republicanas.[1] En su búsqueda de libertad, las ciudades del norte de Italia recibieron el apoyo no desinteresado del poder papal. En estas condiciones hubo quienes, como Dino Compagni y Dante, sugirieron resistir la pretensión papal apoyándose en una alianza con el emperador. En realidad se estaban edificando los fundamentos de una concepción política que haría descansar la autoridad estatal a partir de la autonomía respecto de los dos grandes poderes. Aún más, el poder autónomo y libre que las ciudades levantarían sería el resultado de la voluntad de sus pobladores. No sería ya una extensión del poder terrenal de la iglesia. Éste fue el tema de Marsilio de Padua (1275-1342) en *El defensor de la paz*, de 1324.[2] En esta obra, Marsilio sostenía "haber demostrado que la figura del legislador en cada reino o ciudad-república independiente es la única auténtica poseedora de completa 'jurisdicción coactiva' sobre cada persona mortal de cualquier condición".[3]

Por otro lado, desde el siglo XIII aparecieron los llamados tratados de retórica que, por medio de modelos, enseñaban a los lectores el arte de convencer a un público. Estos tratados, en realidad, eran formas indirectas de lanzar opiniones acerca de los asuntos públicos. Poco después aparecieron los famosos libros de consejos: "sus autores ya no se contentan con ofrecer en forma oblicua sus opiniones acerca de la conducción de los asuntos públicos".[4] En el decenio de 1260, Brunetto Latini escribió en

---

[1] Quentin Skinner, ob. cit., pp. 20 y ss.
[2] Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Madrid: Tecnos, 1989.
[3] Quentin Skinner, ob. cit., p. 40.
[4] Ibidem, p. 43.

francés *Los libros del tesoro*. Según Skinner este libro se inscribe dentro del género literario, establecido éste a comienzos de ese siglo, caracterizado por estar dirigido a la *podestá* y a los magistrados de las ciudades. "Las primeras secciones del libro II (...) sobre 'la naturaleza de las virtudes y los vicios de acuerdo con la Ética', es, por entero una paráfrasis de Aristóteles". En *Los libros del tesoro*, Latini afirma que "los gobiernos son de tres clases: la primera de reyes, la segunda de aristocracias y la tercera de pueblos, de las cuales la tercera es, con mucho, mejor que las otras dos".[5] Resalta por un lado la reivindicación de que el poder se organice desde abajo y de manera autónoma. Pero no es menos importante, para nosotros, señalar la forma que adoptan los nuevos tratados ya que son "espejos para príncipes"; en aquéllos el tema central es dar consejos a los detentadores del poder político para que puedan conducir mejor los asuntos públicos. Sobresale también el hecho de que el estado (de las cuestiones públicas) es un proceso en el que es necesario actuar: es menester *modelarlo* para conseguir el propósito de ordenamiento para la libertad. En términos de concepciones políticas, el Renacimiento se llenó de contenido con la visión según la cual el Estado es una obra de arte. No depende de la Naturaleza ni de una deidad ultraterrenal, sino de los hombres mismos. El Renacimiento implicó estudiar al hombre por el hombre mismo; por tanto, implicó también hacer del Estado un artificio humano, una creación de los seres humanos. Tal era el espíritu del Renacimiento y las condiciones políticas que encontraron en el genio de Maquiavelo una de sus expresiones más logradas. Pero Italia no era sólo el núcleo del espíritu renacentista. Fue también, más que una referencia concreta, una palabra, un proyecto, una idea. La Italia de Maquiavelo era en realidad "un mosaico de Estados cuya dimensión territorial, régimen político, desarrollo económico, incluso cultura son muy variables. Cinco grandes Estados regionales, enfrentados en frecuentes conflictos, dominan la vida de la península: el reino de Nápoles (...);

---

[5] Citado en Skinner, loc. cit.

los estados pontificios; el estado florentino, bajo la férula de la familia Médicis desde hacía varios decenios; el ducado de Milán; y la república de Venecia".[6] Las instituciones políticas de Florencia fueron creadas desde 1380. Su funcionamiento daba la impresión de ser democrático, en el sentido de que otorgaba un amplio rango para la participación de todos los ciudadanos en la conducción de los asuntos públicos. Sin embargo, según Larivaille, eso era más apariencia que realidad, pues el entramado institucional estaba predispuesto de manera tal que resultaba difícil que la plebe pudiera aspirar al gobierno. La señoría era la magistratura suprema y formaba, junto con dos consejos, los "TRE MAGGIORI"; estaba formada por nueve priores: dos representantes de cada uno de los cuatro barrios de la ciudad, más un noveno propuesto —de manera rotativa— por cada barrio. A este representante se le llamaba gonfalonero de justicia; presidía el consejo de los priores y era jefe del ejército. Los otros dos consejos eran, por un lado, el colegio de los 16 gonfaloneros o compañías militares y, por otro, el colegio de los 12 sabios; estos últimos eran propuestos por los barrios —tres por cada uno— de la ciudad. Ninguna persona duraba en el cargo más de cuatro meses. Además, existía una complicada red de organismos políticos que, a decir verdad, tenían el propósito de organizar la ciudad, pero sobre todo el de proporcionar a cada habitante la oportunidad —o por lo menos la ilusión— de participar en la conducción de los asuntos políticos. Algunos de estos organismos no tenían en realidad mucha importancia; otros tenían cierta trascendencia como el *podestá* (personaje no nacido en la ciudad y que se encargaba de la administración de justicia). También era de cierta importancia el llamado "capitano del popolo", especie de tribuno del pueblo cuya misión era justamente la defensa del pueblo frente a los abusos de los poderosos. Todo esto daba la apariencia de una gran participación política y de una notable organización demo-

---

[6] Paul Larivaille. *La vida cotidiana en la Italia de Maquiavelo.* Madrid: Temas de Hoy, 1990, p. 11.

crática. Aunque no todo se cumplía al pie de la letra. Por las formas de elección y criterios para ocupar un puesto, los altos cargos quedaban reservados para las grandes familias. "Estamos, pues, ante un sistema del que la plebe (lo que hoy llamaríamos el pueblo) está inexorablemente excluida; ante un Estado en el que la participación del pueblo —*il popolo*, que en la terminología de la época designaba a los artesanos, así como a la pequeña y mediana burguesía— está celosamente reducida a su mínima expresión".[7] Se trataba, en realidad, de una república aristocrática.

A partir de que Cosme de Médicis reorganizara el Estado de Florencia en 1433, el régimen político se fue transmutando en una monarquía, un gobierno personal que "a pesar de conservar todas las apariencias democráticas, prácticamente vaciaba las instituciones republicanas de toda sustancia".[8] En 1469 (año del nacimiento de Maquiavelo), el nieto de Cosme, Lorenzo el Magnífico, recibió el poder político. Durante su gobierno se desarrolló un caso que marcaría profundamente a Maquiavelo. Se trata de la oposición del monje Jerónimo Savonarola quien, con encendidos sermones, llamaba a condenar la vida dispendiosa y sin recatos promovida desde el gobierno. Su auditorio, como es lógico, estaba compuesto por gente pobre. A ellos llamaba Savonarola para fundar una terrenal república de Cristo. Así, en 1497 se eligió una señoría con mayoría de partidarios del monje. Los opositores se unificaron: banqueros, comerciantes y, por supuesto, Médicis. El resultado fue el encarcelamiento y condena por herejía de Savonarola. Fue ahorcado y después quemado en la plaza pública el 23 de mayo de 1498. Se abrió desde entonces un periodo de inestabilidad política para Florencia. Es aquí cuando Maquiavelo hace su aparición pública. En el verano de ese 1498 es nombrado segundo canciller de la república florentina. En 1512, los Médicis recuperaron el poder y Maquiavelo fue retirado de la vida política activa, pero no del pensamiento de la política.

---

[7] Ibidem, p. 23.
[8] Ibidem, p. 29.

Ante todo, consideramos aquí a Maquiavelo como un teórico del poder. Sin embargo, sus lecciones no tienen la forma de los tratados sistemáticos acerca de la materia. En principio, Maquiavelo escribe en italiano y no en latín. El pensador florentino no es el filósofo sistemático —como Kant o Hegel— que se dedica a la vida académica e imparte sus cursos sobre el eje de su doctrina. Sus lecciones no son de cátedra escolar. Más bien, poseen el hálito de la práctica. Sus interlocutores no son discípulos sino hombres de virtud, gobernantes o príncipes. Maquiavelo pensó y escribió acerca del poder, pero él mismo no tuvo cargos que realmente fueran de mando. Hemos dicho ya que sí llegó a ser funcionario del gobierno, pero en verdad no tuvo mucha fortuna. Sus máximas creaciones las llevó a cabo lejos del poder, en su cuarto de estudio, cuando se quitaba las sucias prendas de uso diario —como él mismo decía[9]— y se ponía a escribir acerca de lo que era su pasión, para lo que él consideraba que había nacido: el arte de gobernar a los pueblos.

Veamos ahora cuál es el contenido de sus enseñanzas; discutamos en qué medida son ciertos los lugares comunes de los que hablábamos al principio acerca del pensador florentino, o tienden más bien a oscurecer la inteligencia y la penetración de su pensamiento.

Maquiavelo tiene un punto de partida que podríamos llamar metodológico. Se trata de la comprobación de sus aforismos acerca del poder, basándose en las lecciones de la historia y de la atenta observación de su tiempo. Ése es su verdadero criterio. Pero es algo mucho más importante: la inspiración para impulsar una acción, para formar una voluntad colectiva que desafíe el estado de cosas existente. Mediante la voluntad para la acción política es posible cambiar el curso de los acontecimientos. Pero el soporte de una efectiva acción en el presente es el adecuado conocimiento del pasado. “Cuando se trata de ordenar la república —dice Maquiavelo—, de mantener el estado, gobernar el reino,

---

[9] Federico Chabod. “Nicolás Maquiavelo”, en *Escritos sobre el Renacimiento.* México: FCE, 1990.

organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que no recurra a los ejemplos de los antiguos".[10] De ahí que para organizar los asuntos del Estado sea menester recuperar el conocimiento de los tiempos en que la virtud política ocupaba el centro de las actividades humanas. Por eso la vuelta al pasado; por eso la admiración maquiaveliana por la organización política de la república romana.

El punto de partida de Maquiavelo es presuponer que los hombres nacen, viven y mueren "siempre de la misma manera".[11] Han sido, son y serán egoístas y ambiciosos. "Los hombres están más inclinados al mal que al bien".[12] Tal idea se repite tanto en *El príncipe*, como en la *Historia de Florencia* y en los *Discursos*. Es, en realidad, el fundamento de toda la obra política de Maquiavelo. Dicho de otra manera, en torno a la idea de la naturaleza inclinada a la maldad propia de los seres humanos, se levanta el discurso sobre el orden político. "Es necesario —sugiere Maquiavelo— que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente".[13]

De hecho, la organización de una república o de un principado bien ordenado obedecen al propósito de convertir a los hombres, que son ambiciosos y egoístas, en ciudadanos virtuosos. Por lo menos desde Aristóteles, el punto de partida del estudio del hombre y de su vida en relación con otros, es decir, en la comunidad de hombres libres, tomaba en cuenta la llamada naturaleza humana, en especial el conjunto de apetitos e impulsos que conformaban las pasiones de los seres humanos. La política, como actividad suprema de los hombres que no dependen más

---

[10] Nicolás Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 26.

[11] Ibidem, p. 67.

[12] Ibidem, p. 57.

[13] Ibidem, p. 37.

que de sí mismos, superaría la vida pasional, pues era considerada como una actividad de los hombres libres, y estaban excluidos de ésta quienes eran esclavos de sus pasiones, quienes dependían no de su voluntad sino de la de otros y de sus propias pasiones. Aquí encontramos un vínculo notable entre Maquiavelo y la tradición aristotélica. Se trata de que tanto para aquél como para ésta, los impulsos que se denominan con el término de "pasiones" se constituyen en contraste con la vida política. En un primer nivel podríamos decir que Maquiavelo alerta sobre la importancia de tener en cuenta la dimensión psicológica para un estudio de la actividad humana, como es la política. Esta línea se encuentra en autores antiguos, medievales y, también, en filósofos posteriores a Maquiavelo; es el caso de Thomas Hobbes, Baruch Spinoza o Hegel, por mencionar sólo a algunos. Aquí Maquiavelo en realidad se emparenta con otros grandes pensadores políticos. En otro nivel, podríamos apuntar que el pensador florentino se divorcia de la tradición e inaugura una forma de especular acerca del poder. El fundamento de esta nueva reflexión no era tan nuevo. Era lo que hoy podríamos llamar la dimensión psicológica del poder, que abre múltiples posibilidades, no siempre seguidas, para el estudio de lo que también genera política: los impulsos y los deseos, pero también ideas, mitos, costumbres, tradiciones, imaginarios. No es que el hombre sea malo desde el punto de vista genético; es el conjunto de circunstancias lo que hace al hombre un ser malo, como apuntaría Kant, aunque no queda muy claro en Maquiavelo. Él toma un punto de partida: los hombres son malos, pero la voluntad los puede hacer virtuosos. Y no es una voluntad que parta de la predicación, sino del poder político. La solución es la misma que la aristotélica: la vida política. Pero Maquiavelo es un hombre de su tiempo. Su época se condensó en su genio para discurrir acerca de la política, así como en otros grandes hombres de su tiempo, el espíritu renacentista se concentró artísticamente para hacer pinturas, esculturas, componer música, escribir teatro, comedias, tragedias. Había surgido la dimensión del individuo y eso trajo, en consecuencia, una nueva forma de percibir y repro-

ducir el mundo. En lo que atañe al pensamiento político, tuvo un nombre y un apellido: Nicolás Maquiavelo. Es evidente que el individualismo introduciría grandes cambios en la reflexión sobre el poder, y en la concepción de la política. Una de las trasformaciones que introdujo Maquiavelo fue su noción de virtud. De este modo, tomando como base la inclinación al mal de los hombres (fundamento psicológico), el pensador italiano postula el orden político como el gran remedio para que los hombres puedan aspirar a la grandeza, a la vida virtuosa. En Maquiavelo, la república o el principado bien constituidos, bien ordenados, no tienen el propósito de aplastar a los hombres sino de hacerlos virtuosos. Sin embargo, para el pensador renacentista la virtud no es ya la cristiana ni la estoica.

Conviene detenerse un poco en la consideración de la virtud desde el punto de vista estoico y desde la perspectiva cristiana. Podríamos sintéticamente decir que, para el estoicismo, la virtud es ajustar la vida del hombre a la ley natural que es la naturaleza racional. El concepto fundamental del estoicismo es el de *logos*, que es a la vez "la idea determinante del lugar del hombre en el mundo, un impulso real para la actividad natural (...), la energía siempre viviente que es este mundo; y, para el hombre que toma conciencia del logos de que participa, un impulso real para la acción".[14] Así pues, la virtud es atenerse al logos, a lo razonable que es lo que el logos muestra como la relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres; la armonía es resultado de las determinaciones y los deberes de aquel conocimiento. En conclusión, la virtud es conocimiento de la ley natural; el vicio es la ignorancia. Para el cristianismo sucede otra cosa. El mensaje de su fundador se interpretó en téminos de virtud, como la capacidad de ser bondadoso, humilde, de poner la otra mejilla. Por lo menos así llegó a Maquiavelo. En comparación con la religión de los romanos que exaltaba la fuerza, el espíritu de lucha, de conquista, ambición y coraje, el cristianismo encerraba a

---

[14] Juan Carlos García Borrón. "Los estoicos", en Victoria Camps. *Historia de la ética, T. I. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 211.

los hombres en sí mismos y los hacía conformistas y hasta cobardes. Maquiavelo no se oponía a la religión *per se*. Bien utilizada por un gobernante virtuoso, la religión —como en el caso de los romanos— forma parte sustancial del entramado estatal. Pero cuando ésta promueve la parálisis de los hombres, entonces esa religión es dañina. De aquí también se desprende la posición de Maquiavelo respecto de la iglesia. "Los italianos tenemos con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país (...) Pues residiendo aquí y teniendo dominio temporal, no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su príncipe".[15] Para Maquiavelo, la virtud no significa sólo la virtualidad que poseen todos los seres para llegar a ser plenamente lo que son; virtud (del latín *virtus*) se acerca más a la virilidad que equivale al valor y a la fuerza; no la fuerza de resistir el dolor, sino la que impulsa a la grandeza y el honor. Así, la virtud es la combinación de fuerza, vigor, inteligencia y astucia. La virtud, asociada con la virilidad, atrae a la dama fortuna. Frente a la virtud, la fortuna no tiene más que ceder, que premiar. Esto se pone en claro hasta en la pequeña obra de teatro de Maquiavelo, *La mandrágora*.[16] El hombre astuto, ingenioso, brillante, inteligente (Callimaco), conquista a la mujer deseada: a la bella Lucrecia, aun casada y sumamente cercana a la moral cristiana de los frailes y los curas, no le queda más que aceptar la relación con quien ha demostrado vigor, fuerza, inteligencia. Las cosas no están dadas. Es menester actuar. La fortuna es llamada por la virtud. No es un regalo, es una conquista. Lo mismo sucede en las cosas del Estado. Por eso, para Maquiavelo, la política es una técnica pero también un arte. El Estado se construye.

Lo anterior nos conduce directamente al gran tema de Maquiavelo: el poder. Nuestro personaje es un teórico del poder, es

---

[15] Nicolás Maquiavelo. *Discursos...*, ob. cit., p. 69.

[16] Nicolás Maquiavelo. *La mandrágora*. México: Rei, 1988.

cierto. Pero no del poder por el poder como abstracción, como objeto o capacidad. El poder no es el fin, sino el medio para convertir una ciudad en libre y virtuosa. Hay que aclarar que el genio florentino no se inclina por la tiranía. Más bien se pronuncia a favor del gobierno de muchos: "los pocos —dirá— siempre obran a gusto de los pocos". Más adelante hablará con mayor énfasis en torno a la necesidad de que el gobierno sea organizado por la mayoría de la población. Se trata de un Maquiavelo republicano. Queda, sin duda, lejano el lugar común que considera a Maquiavelo como sinónimo de perversión, chantaje, simulación, engaño; el pensador florentino se asocia, en esta interpretación superficial, con una noción de política donde lo principal es el poder: el poder por el poder. De hecho, ni siquiera en *El príncipe*, Maquiavelo fue favorable a la tiranía: "Ciertamente, me parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, deben tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga; porque el que tiene como enemigos a unos pocos puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemiga a la colectividad no puede asegurarse, y cuanta más crueldad usa tanto más débil se vuelve su principado. De modo que el mayor remedio, en este caso, es tratar de ganar la amistad del pueblo".[17] Se colige que el propósito último no es el poder sino la conservación del Estado y, con esto, lo que puede hacer virtuosos a los hombres. Otro lugar común es juzgar que Maquiavelo pensó el poder en tanto esfera autónoma y, por ende, escindió la política de la ética. Desde entonces, se justifica que se haga la política sin tomar en cuenta las consecuencias que los actos tienen para los seres humanos. Es posible que esto sea adjudicable más a los lectores de Maquiavelo que al propio pensador italiano. Y es que suele suceder que los discursos se institucionalizan o, como diría Hegel, se positivizan.

Maquiavelo pensó las cosas del Estado. La política ya no se ubica como una actividad natural de los hombres ni como un espacio de libertad que hay que ajustar a la ley divina. La política

---

[17] Nicolás Maquiavelo. *Discursos...*, ob. cit. p. 79.

se convierte en una obra de arte. El Estado no está dado; hay que edificarlo. Quizá por eso, Gramsci admire a su coterráneo del siglo XVI. Combatían con enemigos comunes. Los dos querían príncipes bajo sus formas epocales pertinentes y, por supuesto, distintas. Los dos querían construir una voluntad colectiva capaz de transformar el estado de cosas. Así pues, hemos de poner de relieve y rescatar toda la importancia que tiene este intento de Maquiavelo por hacer de los hombres malos, hombres virtuosos mediante el ordenamiento político de una república o de un principado. No es, entonces, el poder por el poder ni el mal por el mal. Antes bien, para Maquiavelo son condenables los que, recurriendo a actos de maldad, destruyen el ordenamiento estatal. "Son (...) infames y detestables los hombres que destruyen las religiones, que disipan los reinos y las repúblicas, enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad y honor para el género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles".[18] De hecho, más allá del poder por el poder está la libertad. Y es que uno de los temas frecuentes en la obra de Maquiavelo es justo el de la libertad. Pareciera ser que el fin de la política no es conservar el poder sino lograr la libertad. "No se puede llamar, en modo alguno, desordenada a una república donde existieron tantos ejemplos de virtud (como la romana), porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública".[19] De este modo, la clave de la política para Maquiavelo son las buenas armas, pero también las buenas leyes: el propósito es la libertad. Y a tal fin hay que ajustar la conducta de quienes intervienen en este arte de la política. En consecuencia, las cosas del Estado no se someten al poderoso, sino a la libertad. Este

---

[18] Ibidem, p. 59.
[19] Ibidem, p. 39.

orden lleva a Maquiavelo a sostener la necesidad de que sea el pueblo el guardián de la libertad: "Observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad. De modo que, si ponemos al pueblo como guardián de la libertad, nos veremos razonablemente libres de cuidados, pues no habiendo podido tomarla, no permitirá que otro la tome".[20]

En esta misma lógica, Maquiavelo más que independizar la ética de la política, fundó una nueva moralidad, aquella del nuevo poder. Tiene razón Isaiah Berlin cuando señala: "Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos; lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión, (...) lo que instituye es algo que corta aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y, por encima de todo, la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y el poder necesarios para asegurar su satisfacción. Aquello que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había visto personificado en su Atenas ideal, lo que Livio había encontrado en la antigua República Romana, lo que Tácito y Juvenal lamentaron de la decadencia y la muerte en su propio tiempo. Éstas parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad y, como humanista renacentista que es, desea restaurar".[21]

Maquiavelo propone una sistematización de las formas de gobierno o regímenes políticos semejante a la de Aristóteles. Así, considera que hay tres formas de gobierno y otras tres que representan la degeneración de las primeras. "Algunos han escrito,

---

[20] Ibidem, p. 41.

[21] Isaiah Berlin. "La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente.* México: FCE, 1983, p. 105.

refiriéndose al gobierno, que puede ser de tres clases: monárquico, aristocrático y popular (democracia, según aclara más adelante), y que los que organizan una ciudad deben inclinarse a una de éstas, según les parezca oportuno. Otros, más sabios en opinión de muchos, consideran que las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas. Las buenas son las que enumerábamos antes, las malas, otras tres que dependen de aquéllas y les son tan semejantes y cercanas que es fácil pasar de una a otra: porque el principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad se convierte en oligarquía, y el gobierno popular, en licencioso sin dificultad".[22]

Además de retomar esta forma de sistematización de los regímenes políticos, Maquiavelo tiene una noción cíclica. Considera que las distintas formas de gobierno se suceden, en orden, unas a las otras: una buena, una mala, una buena, etcétera. De este modo, a la monarquía (o principado como lo califica Maquiavelo) le sigue la tiranía, a la tiranía la aristocracia, a la aristocracia la oligarquía, a la oligarquía la democracia, a la democracia la anarquía, a la anarquía otra vez el principado. "Y éste es el círculo en el que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele suceder que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno".[23] Empero, hay que notar lo siguiente: pareciera que Maquiavelo equipara aquí la república con el Estado. En este contexto, una forma de gobierno posible "dentro de la república" sería la tiranía o incluso la monar-

---

[22] Nicolás Maquiavelo. *Discursos,...* ob. cit., p. 33.
[23] Ibidem, p. 35.

quía. En esta lógica, monarquía y república no son distintas. Posteriormente esto se va a modificar. Junto a la sistematización de acuerdo con el número de los que gobiernan, Maquiavelo utiliza una bipartición: por un lado el principado, por el otro la república que puede ser aristocrática o democrática. "Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados".[24] ¿Qué es lo que distingue a la república respecto del principado? "Tienen, como distintos principios, diversas leyes y ordenamientos".[25] En todo caso lo que define a la república y hace que se distinga de la tiranía —no del principado— es el sometimiento a las leyes. En la tiranía, la voluntad de quien detenta el poder está por encima de las leyes. En esta misma línea hay que diferenciar entre la tiranía y la dictadura. La dictadura no es una forma de gobierno específica; antes bien, se trata de un mecanismo republicano. La dictadura está contemplada en las leyes y surge como una medida extraordinaria para resolver algún conflicto específico y por un tiempo determinado. Es cierto que se le otorgan al dictador poderes discrecionales y, además, a ciertas instituciones y personas que regularmente tienen poder les es retirado. Pero una vez que ha pasado la situación de emergencia, el dictador vuelve a su antigua posición y se reestablece el orden normal de la república. Se aprecia que Maquiavelo tiene el modelo de la dictadura romana.[26] La tiranía, en cambio, actúa por encima de la ley, es indefinida en el tiempo y su consecuencia es la pérdida de libertad. Con todo, es difícil que perdure una forma de gobierno pura. "De modo que si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace por poco tiempo, porque irremediablemente degenera en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio".[27] Así que una forma de asegurar cierta perma-

---

[24] Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe*... ob. cit., p. 33.
[25] Ibidem, pp. 31 y *ss*.
[26] Ibidem, pp. 53 y *s*.
[27] Ibidem, p. 33.

nencia del Estado es adoptar una forma mixta de gobierno, es decir, una forma de gobierno que combine los principios de cada una de las formas puras. "Todas esas formas (puras) son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular".[28] Ahora, según Maquiavelo, lo más conveniente es que el poder lo desempeñen muchos, si bien tendrá que ser uno solo quien funde el Estado y ordene la vida política. "Si uno es apto para organizar, no durará mucho la cosa organizada si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, en cambio lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan por mantenerla. Porque del mismo modo que no conviene que sean muchos los encargados de organizar una cosa, porque las diversas opiniones impedirían esclarecer lo que sería bueno para ella, una vez que esto se ha establecido no será fácil que se aparten de ahí".[29]

Como vemos, el imperativo categórico de la lógica estatal es, para Maquiavelo, la autoconservación o reproducción del Estado. El renacentista florentino nos ha dibujado, con trazos firmes y seguros, los contornos de la totalidad estatal; ha develado con esto, una de las dimensiones más importantes de la política y del Estado.

---

[28] Ibidem, p. 35.
[29] Ibidem, p. 57.

IV. Hegel o el Estado como libertad

“Todo cuanto es el hombre se lo debe al Estado; en él reside su ser. Todo su valor, toda su realidad espiritual, no los tiene sino por el Estado”.[1] Es así como Hegel establece el vínculo necesario entre el ser humano y el Estado. Frases como ésta, asimiladas desde un horizonte de comprensión liberal, o bien, desde la experiencia histórica de los totalitarismos del siglo XX, han hecho de Hegel un historicista enemigo de la sociedad abierta. “Casi todas las ideas más importantes del totalitarismo moderno están heredadas directamente de Hegel, quien coleccionó y conservó lo que A. Zimmer llama el ‘arsenal de armas para los movimientos autoritarios’. Aunque la mayoría de esas armas no fueran forjadas por el propio Hegel, tan sólo descubiertas en los diversos botines de guerra antiguos que guardan memoria de la eterna rebelión contra la libertad, fue sin duda su esfuerzo el que hizo redescubrirlas y colocarlas en manos de los totalitarios modernos”.[2] El mismo Hegel, sin embargo, señala: “el mejor Estado es aquél en que reina la mayor libertad”.[3] Es evidente que aquí hay un serio problema de interpretación. Si el totalitarismo representa la más completa negación de la libertad, entonces Hegel, considerado según Popper, no podría de ninguna manera expresarse en términos favorables acerca de la libertad. La fuente de las confusiones radica, claro está, en la interpretación de

---

[1] G.W.F. Hegel. *La razón en la historia*. Madrid: Seminarios y ediciones, trad. César Armando Gómez, 1972, p. 142.
[2] Karl R. Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona: Paidós, trad. Eduardo Loebel, 3a. reimpr., 1989, p. 251.
[3] G.W.F. Hegel. *La razón en...*, ob. cit., p. 179.

libertad y de Estado. Si libertad se entiende por su carácter negativo, es decir, la ausencia de obstáculos para la acción del hombre y la anulación de coacción externa en la motivación de la acción, entonces podría parecer que el Estado, en efecto, es por naturaleza un enemigo de la libertad. Si por libertad, en cambio, se entiende la autonomía, es decir, la libertad positiva que consiste en no obedecer a otra ley que aquella que el sujeto mismo se ha prescrito, entonces el Estado puede aparecer como la manifestación más encumbrada de la libertad, o bien como una institución necesaria, siempre y cuando su forma de constitución esté diseñada para garantizar el control de los gobernantes por parte de los gobernados. De cualquier manera, en la libertad positiva se requieren mecanismos que eviten que el Estado aplaste a los individuos y, en consecuencia, que caiga en la tentación de negar la libertad de las personas. Pues bien: Hegel desarrolla un concepto de libertad que trata de superar tanto la noción negativa como la positiva y, simultáneamente, despliega un concepto de Estado que no corresponde a la visión habitual que lo identifica con el grupo gobernante o con las instituciones políticas. Se trata de una visión *amplia* del Estado, cuyo contenido de amplitud es producido por su intento de recuperar la armonía de la *polis* antigua pero para las ya irreversibles condiciones de socialidad moderna. De esta manera, Hegel no negará la libertad en ninguno de sus sentidos, sino que buscará que cada significado tenga el lugar que le corresponde en la conformación de la vida social y política de los seres humanos.

Una polis para la vida moderna

El intento hegeliano por desarrollar una forma de comprensión filosófica de los modos en que la libertad individual, en cualquiera de sus sentidos, se armoniza con el Estado, está enmarcada en las coordenadas de la condición moderna de la existencia de los sujetos. La época de Hegel, en efecto, es ya la de una nueva civilización que ha hecho de la libertad del individuo y de la

razón sus dos grandes soportes existenciales. Los lazos sociales fundados en la dependencia personal se encontraban en un proceso de franca disolución: las sociedades tradicionales y sus formas políticas de manifestación dejaban su lugar a la frenética dinámica social de las relaciones de mercado, cuya base se encontraba en la producción industrial. El proceso no fue rectilíneo ni uniforme. Tampoco fue ajeno a la violencia física y simbólica expresada en guerras civiles, guerras entre Estados y revoluciones. La dinámica del mercado, empero, transformaba paulatinamente y, a veces, silenciosa y soterradamente, los mecanismos de cohesión social del continente europeo. El advenimiento de la vida moderna había tenido un punto de inicio revestido con ropajes feudales y religiosos: el descubrimiento, conquista y colonización de América desató las fuerzas que, a la postre, hicieron posible el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad basado en la legitimidad de la persecución del interés privado orientado hacia la acumulación de riquezas, el disfrute y el placer. La codicia, el egoísmo, la ambición y la avaricia, tradicionalmente entendidas y aceptadas como pasiones deleznables desde la perspectiva aristotélica y tomista, se asumían ahora como fuerzas positivas para el despliegue de la creatividad, el ingenio y la destreza, orientadas a la construcción humana de su propio mundo y su propio destino. Las pasiones devinieron intereses y éstos podían ser aceptados como legítimos desde el punto de vista moral.[4] Ya en el siglo XVIII, Adam Smith podía argumentar que una sociedad basada en el interés privado y egoísta no resultaba dañina para la preservación del bien común, sino que inclusive resultaba indispensable para promoverlo y alcanzarlo. La metáfora de la "mano invisible" representó la idea de un arreglo automático del bien colectivo si cada individuo se dedicaba a la búsqueda de la satisfacción de su interés privado.

---

[4] Véase Albert O. Hirschman. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo.* México: FCE, trad. Eduardo L. Suárez,1978, 146 pp.

Lo que resultaba verdaderamente novedoso era el surgimiento de "lo social" como una esfera autónoma dotada con su dinámica propia y, por ende, liberada de los controles políticos de los gobiernos. Se trataba de una esfera en cuya conformación se mezclaba lo público y lo privado pero que, en su lógica de funcionamiento, tendía a dislocar tanto lo uno como lo otro. En efecto, la nueva esfera de lo social poseía una matriz propia de la vida privada, pues se estructuraba sobre la base de la satisfacción de las necesidades materiales de vida, asunto que, desde siempre, había correspondido al ámbito de "la casa" o "el hogar" —el *oikos* de los griegos antiguos— y que había sido considerado como lo privativo de cada cual. Simultáneamente, la esfera de lo social tenía una presencia en la vida pública, ajena a las decisiones de la política, que alteraba las proporciones con las que se había organizado la convivencia humana.

En el horizonte filosófico, el pensamiento de René Descartes se había constituido en el punto de partida gnoseológico y práctico desde el cual se emprendía la comprensión del mundo y de la vida de los seres humanos. La Razón se erigía no sólo como la fuerza suprema que articulaba los esfuerzos humanos para comprender el mundo, sino también como el tribunal más alto para juzgar y determinar las acciones prácticas de los sujetos.

En estas condiciones, el pensamiento político se hallaba en un nuevo terreno, más complejo, para plantear y resolver sus dilemas tradicionales. En efecto, desde la Grecia antigua, al establecerse una distinción entre *physis* y *nomos*, es decir, entre el orden de la naturaleza y el orden de la vida humana en comunidad,[5] se había abierto un gran interrogante: ¿cómo se determina

[5] "La diferencia entre estas dos dimensiones de la realidad estriba en que, mientras que en la naturaleza ese orden existe de manera espontánea, en la sociedad tiene que ser realizado por la actividad humana (...) El camino abierto por la filosofía griega presocrática hace posible la gran aportación realizada por los sofistas de plantear la necesidad de diferenciar entre la *physis* (el supuesto orden 'natural') y el *nomos* (normas sociales)". Enrique Serrano G. "El conflicto político. Una reflexión filosófica", en: *Sociológica*, año 12, nro. 34, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997, p. 147.

el orden comunitario de la vida humana? En las respuestas no se dejó de considerar la manera en que la *physis* gravita en los asuntos humanos, pero éstos tenían en la existencia del *logos* su especificidad y, en consecuencia, su variabilidad, pluralidad y contingencia. La política pasaba a un primer plano no sólo como la actividad de gobierno ajustado a la estructura de una sociedad ya establecida,[6] sino también como la actividad que permitía la organización completa del orden social.[7] Fue en estas condiciones que surgieron dos dicotomías para encontrar respuestas a las dificultades de comprensión que planteaba la distinción entre *physis* y *nomos*. Por un lado, la cuestión referente a los fundamentos y fines de la vida política se expresó filosóficamente en dos vías alternas. Una estaba representada por los sofistas quienes plantearon que la ordenación de los asuntos humanos no respondía a un principio trascendente o divino sino a la capacidad de los sujetos de prescribirse a sí mismos los lineamientos de su vida en común. La proposición de Protágoras según la cual el hombre era la medida de todas las cosas puede considerarse como la expresión lacónica de este relativismo de los sofistas.[8] La otra vía

---

[6] En los poemas homéricos, especialmente en la *Iliada*, está presente esta dimensión de la política identificada con la deliberación pública y la decisión unitaria para llegar a acuerdos vinculantes que determinen las normas por las que se ha de regir una comunidad. Esta política estaba, sobre todo, dirigida al exterior, es decir, a las relaciones entre las ciudades-Estados. Es el caso del acuerdo al que llegan argivos y troyanos para poner fin a la célebre guerra, mediante un duelo cuerpo a cuerpo entre Paris, esposo de Helena, y Menelao, su raptor. La guerra, como se sabe, no terminó ahí, porque se interpuso el conflicto entre los dioses. Empero, en el orden interno, la estructura jerárquica de la sociedad articulada por el honor y la nobleza, quedaba fuera de la deliberación pública.

[7] Esto es especialmente claro en el caso de Atenas a partir de las reformas de Solón, a principios del siglo VI a. de C., y especialmente desde la victoria de esta ciudad en las guerras médicas, la de Maratón en el 490 y la de Salamina en el 480 a. de C.

[8] "Protágoras es el autor de un tratado titulado *La verdad;* en el principio de este tratado declara: 'El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser'. Esto quiere

fue aquella elaborada por Platón, quien, desde el horizonte de su distinción entre mundo sensible y mundo inteligible pudo argumentar filosóficamente a favor de la idea del Estado justo como el verdadero fundamento y finalidad última de la organización social a través de la política regia. El extremo del argumento de los sofistas quedó representado en los *Diálogos* platónicos en las figuras de Trasímaco y Calicles, para quienes el orden justo era aquel que convenía al más fuerte y poderoso, y el arma más adecuada para imponerlo, el arte de persuadir: la retórica. De este modo, el relativismo de los sofistas se enriqueció con la visión según la cual las normas que rigen el orden comunitario son el resultado de la fuerza y de la habilidad argumentativa. Desde entonces, el relativismo político se vinculó con el realismo. El extremo opuesto, el representado por Platón, asoció la política con el arte de gobernar en función de la justicia y el bien común.

A esta dicotomía entre relativismo y absolutismo de la idea del bien, derivada en la dicotomía realismo/utopismo, se agregó otra que expresaba la dificultad para comprender el proceso de determinación del orden comunitario. Se trata de la dicotomía formada por las respuestas posibles a la pregunta acerca de quiénes y por qué han de mandar y gobernar, es decir, determinar las normas constitutivas de la convivencia humana. El primer término de la dicotomía, que también hace referencia a Platón y al platonismo, funda la idea de que el orden comunitario queda determinado por la sabiduría práctica del rey filósofo, o bien, por la prudencia de los políticos y los legisladores; a esta alternativa le podemos llamar la solución autocrática. En contraste, el otro término de la dicotomía connotaría la determinación de todos los afectados, los gobernados o el pueblo en su conjunto, de las normas que han de regirlos. Se trataría, para ponerle un

---

decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios; para lo que es 'bello y feo, justo e injusto, pío e impío', nuestras apreciaciones son subjetivas y relativas; sólo valen para nosotros". Jacqueline de Romilly. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles.* Barcelona: Seix Barral, trad. Pilar Giralt Gorina, 1997, p. 92.

nombre, de la solución *politeia*. Debe notarse que mientras la solución autocrática pone énfasis en la finalidad benévola del arte de gobernar y deja en un plano subalterno el procedimiento, la solución politeia valora más el procedimiento de la participación de todos los involucrados y coloca entre paréntesis la cuestión del bien y de la justicia.

El pensamiento político occidental se desarrolló por cientos de años en los marcos de los problemas que planteaban las dicotomías a las que hemos hecho referencia. La época moderna agregaba, al menos, tres nuevos ingredientes: la libertad individual, el recurso a la razón y la legitimidad del interés privado. En estas nuevas condiciones, la cuestión que desafiaba a los pensadores políticos era la relacionada con la instauración de un orden estatal unitario, vigoroso y eficaz que, simultáneamente, no sólo no aplastara la libertad del individuo sino, antes bien, la garantizara y promoviera. Las soluciones fueron diversas. El espíritu científico de la época moderna se extendió también al pensamiento político en la elaboración de aquellas soluciones. Así, tras las huellas de Maquiavelo, Thomas Hobbes diseñó su idea de Estado absoluto sobre la base de pretensiones de cientificidad en la descripción de la naturaleza humana: dado que el hombre busca el placer y se aleja del dolor y, en consecuencia, entra en conflicto con los otros para obtener los bienes, la situación natural de los hombres es la guerra de todos contra todos. La manera de superar ese estado es mediante un pacto de asociación entre sí y de sumisión a un hombre o a una asamblea que, a partir de entonces, ejerce el poder soberano. Sobre estas ideas básicas se constituyó la solución contractualista a las dificultades que planteaba la condición moderna de la existencia social. Por esa vía transitaron los esfuerzos teóricos de Spinoza, Locke, Rousseau y Kant. Entre ellos, sin embargo, hubo diferencias notables tanto en el terreno metodológico como en el ético político. Mientras que Hobbes y Locke fundaron su contractualismo sobre bases empíricas, Kant lo hizo con supuestos decididamente trascendentales. De todos modos, subsistían los problemas relacionados con la armonización de la libertad individual y el orden so-

cial, el respeto a los derechos privados y la necesidad del sometimiento al poder del Estado. Otras construcciones teóricas no abrazaron el contractualismo y trasladaron su interés a la descripción de la naturaleza de los pueblos sobre bases históricas. Fue el caso de Vico y Montesquieu. Ellos encontraron que los pueblos difieren unos de otros en razón de su posición geográfica, condiciones climáticas, extensión territorial y maneras acostumbradas de organizar su vida en común. Entonces, un orden social y sus instituciones políticas eran el resultado del devenir histórico y no de una arbitraria decisión humana.

Éste era el cuadro general de ideas acerca de los dilemas de la política, y respecto del papel del Estado en su relación con la libertad, que encontró la generación de Hegel. A finales del siglo XVIII, la Razón se había convertido en la referencia suprema de los filósofos, de los científicos y de los políticos. Era posible imaginar la construcción racional de un orden social fuerte, estable y secularizado que hiciera del consentimiento el recurso de su legitimidad. El proyecto ilustrado se configuró como un proceso de racionalización de los mundos de la vida por medio de las reformas políticas y de la educación del pueblo. Kant podía definir la Ilustración como el término de la minoría de edad autoculpable del hombre,[9] entendiendo con eso que el uso de la razón garantizaba la autonomía y libertad de los sujetos para hacer de su mundo un resultado de sus propios esfuerzos. Era claro que esto no coincidía con la situación fáctica imperante y que, en consecuencia, había que planteárselo como un proyecto urgente y necesario. Por tal razón, una de las principales tareas de los ilustrados fue la fundamentación racional de la moral, pues ésta, en tanto doctrina del deber ser, era la base para la reforma de los hombres y de sus instituciones. Resulta lógico que esto fuera también la fuente de nuevas antinomias porque se corría el peligro de "obligar a los hombres a ser libres" o, si se quiere, forzarlos a pensar de manera ilustrada, negando con eso la pro-

[9] Immanuel Kant. *Filosofía de la historia*. México: FCE, trad. Eugenio Ímaz, 3a. reimpr., 1987, pp. 25 y *ss*.

pia libertad. En el orden político esto podría significar la instauración de una especie de despotismo ilustrado que instalara una organización racional del Estado a costa de la autonomía de los individuos. La época del Terror de la Revolución Francesa había llamado la atención acerca de lo autocrático que, paradójicamente, podía resultar el gobierno absoluto de la Razón. ¿Cómo educar al pueblo sin violentarlo? ¿Cómo organizar la vida social de manera racional sin que eso significara negar al sujeto en su libertad y autonomía? En Alemania, que podía gozar de cierta distancia crítica respecto de los acontecimientos políticos de Francia, la filosofía de Kant había condensado la posición ilustrada respecto de la construcción de un orden racional basado en la autonomía moral de los sujetos. La solución kantiana de las antinomias políticas tradicionales, aunadas a las nuevas generadas por el proyecto ilustrado, pasaba por la construcción de una moralidad racional, universal y formal, remitida al tribunal de la conciencia de cada individuo y no a los del Estado. Éste debía organizarse como un Estado jurídico bajo una forma republicana. Moral y derecho debían estar suficientemente separadas para evitar cualquier riesgo autocrático. Con esto, sin embargo, no se renunciaba al proyecto de reformar a los sujetos desde su condición de hecho y desde sus formas habituales de vida, hasta una organización racionalmente fundada. Era obvio que sobre estos presupuestos se buscara el vínculo entre la religión como un dato que existía fácticamente, que estaba ahí como factor fundamental de la cohesión de un pueblo, y la moral fundada racionalmente. Como vemos, se imponía la necesidad de que la Razón fuera atemperada y complementada por consideraciones que tomaran en cuenta la esfera de los sentimientos y las emociones, que se manifestaban, entre otras expresiones, en la religión del pueblo. El Romanticismo alemán desempeñó esta labor de crítica de la Razón y explotó la veta del sentimiento para dar cuenta de la complejidad de lo humano.

La generación de Hegel, formada filosóficamente en el kantismo, quiso absorber los cuestionamientos románticos. La necesidad de una síntesis entre la antigüedad y la modernidad,

entre la razón y el sentimiento, entre la moral y la religión, entre el Estado y la libertad, estaba a la orden del día. La filosofía de Hegel tomó seriamente el reto de llevar a cabo esta labor de síntesis. Fue así que, después de explorar el vínculo entre moral, costumbres y religión, en sus llamados *Escritos teológicos de juventud*, Hegel elaboró un sistema filosófico que armonizara las dualidades que su época le planteaba. En el plano de la política esto significó diseñar un Estado que, en su esencia, recuperara la unidad armónica de los diferentes, propia de la bella polis antigua y, sobre bases racionales, integrara la religión y el sentimiento con la máxima libertad del individuo. Evidentemente, el reto no era sencillo, pues los elementos a armonizar presentaban *prima facie* el signo de lo irreconciliable.

El Estado como libertad dialécticamente constituida

Aquel intento hegeliano se tradujo, en el plano político, en la construcción de un concepto de Estado que no sólo comprende a las instituciones gubernativas y a las formas y mecanismos de representación política de un pueblo, sino que también abarca aquellos lazos invisibles por los que un conjunto de sujetos individuales se hacen un pueblo, una nación y un Estado. Entonces, en el concepto de Estado quedan ubicados los sentimientos de unión con el otro. Lo que mantiene unidos a un conjunto de individuos no es solamente el orden jurídico abstracto, ni sólo las obligaciones morales: un sujeto se conduce respecto del otro en función del nivel de civilización alcanzado históricamente por el pueblo al que pertenece. Este nivel de civilización queda fijado en una forma de comportamiento habitual o acostumbrada, con base en la cual los pueblos institucionalizan sus formas de convivencia.

Con estas premisas, encontramos en Hegel tres dimensiones del concepto de Estado. La primera está constituida por la noción según la cual el Estado es la sociedad civil, como en general sostenía el contractualismo. La segunda dimensión ubica al

Estado como una comunidad ética de vida, pero construida racionalmente. La tercera comprende el Estado en su conformación estrictamente política como un complejo de instituciones por medio de las cuales la heterogeneidad de una sociedad deviene unidad armónica. Estas tres dimensiones hacen pensar al Estado hegeliano como un proceso de construcción de la libertad históricamente desplegada. Para entender esto es necesario introducirse en la lógica del pensamiento hegeliano, lo cual supone hacer un rodeo por la dialéctica.

La dialéctica

La peculiaridad del pensamiento hegeliano es la dialéctica. Contra lo que se piensa comúnmente, la dialéctica no es un método que deba elegirse entre otros para aplicarlo en el estudio de los objetos. La dialéctica para Hegel es la forma de conducir el pensar que se desprende de la naturaleza de los objetos mismos. No es que haya una dialéctica en los objetos como una cualidad mágica, sino que, al pensarlos, el pensamiento es forzado a conducirse dialécticamente en tanto los objetos *son* afirmativa y simultáneamente, *negación* de todos los otros objetos. Pero esta proposición de afirmarse negando, propia de los objetos, si se entiende bien, implica siempre una relación entre el sujeto y el objeto, en la cual el sujeto construye al objeto en tanto pensado y al mismo tiempo se construye a sí mismo en tanto sujeto. Por esta razón, para Hegel sustancia es sujeto, lo que implica que la realidad no es lo meramente existente sino el resultado de la labor reconstructiva del pensamiento sobre los objetos inmediatos empíricamente existentes. Los objetos "entran" en el sujeto a través de los sentidos, donde son codificados lingüísticamente de inmediato. Esto supone la existencia de un lenguaje y, por tanto, la de una sociedad históricamente determinada. "El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización

del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como *Logos* en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje".[10] El lenguaje implica determinaciones sociales y, por lo tanto, históricas. Esto quiere decir que el conocimiento no procede de un Yo abstracto y aislado que se planta frente a los objetos que pretende conocer, y que describe tal y como son. Este momento del Yo plantado frente a su objeto existe sin duda, pero no se trata sino del momento empírico inmediato del conocimiento. Los soportes de este momento empírico se encuentran en los lazos invisibles constituidos por la sociedad que dota al sujeto del lenguaje, y por la historia que, en su devenir, hace posible que, en un momento determinado, un sujeto se constituya como una condensación de la experiencia acumulada de los saberes de las generaciones anteriores y, en consecuencia, como sujeto de conocimiento. Este sujeto es una individualización presente y, en cuanto tal, condensada del pasado. El presente es, en primer término, negación del pasado, pero se trata de una negación que afirma el pasado en el presente. De este modo, la historia está en el presente: es, como dice Jacques D'Hont,[11] historia viviente. Lo que en el presente *es*, es así porque ha llegado a constituirse como tal de modo histórico.

La forma hegeliana de concebir el conocimiento como necesariamente dialéctico adquirió distintas formas de exposición en diferentes obras. Nos podemos referir a los momentos centrales de algunas, para desprender los rasgos característicos fundamentales del pensar dialéctico hegeliano y, desde esa perspectiva, ubicar la manera en que Hegel entiende el Estado.

---

[10] Jean Hyppolite. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. México: Universidad Autónoma de Puebla, trads. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta, 1987, p. 32.

[11] Véase *G.W.F. Hegel. Filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, trad. Aníbal C. Leal, 1971, 379 pp.

Dialéctica: contra el empirismo y el formalismo

Hegel vivió en Jena de 1801 a 1806. Ahí desarrolló un importante conjunto de trabajos que delineaban los contornos de un pensamiento propio.[12] Tal obra tiene una especial relevancia para nosotros porque en ésta se liga el pensamiento dialéctico con los temas del derecho y del Estado.

De estos escritos, el que utilizaremos ahora es el titulado "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencia positiva del derecho", que Hegel redactó hacia 1802. En este texto, el filósofo alemán se ocupa de enlazar las teorías jurídicas y políticas más destacadas del mundo moderno con los presupuestos filosóficos en que se fundamentan. La principal preocupación de Hegel es científica, no ético-política ni ideológica. Esto significa que el tratamiento hegeliano del derecho natural se basa en una revisión crítica de las teorías, fundamentado en la demostración de incongruencias lógicas en los diferentes tratamientos.

Así, en primer lugar analiza el empirismo, especialmente referido a Thomas Hobbes. El problema que Hegel ve en el empirismo es que describe fenómenos empíricos inmediatos pero no le es posible universalizar; éste, por lo menos en lo que tiene que ver con el derecho natural, en realidad tiene que recurrir a conceptos y categorías trascendentales, pero no lo hace explícito. En el empirismo "lo que se ofrece como empiria consiste sólo en lo más débil, en la abstracción y en lo que, con menor espontanei-

---

[12] Se trata de los siguientes trabajos: G.W.F. Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.* Madrid: Tecnos, trad. María del Carmen Paredes Martín, col. Clásicos del Pensamiento 71, 1990, 170 pp.; *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, edición de Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria, 1982, 194 pp.; *La constitución de Alemania.* Madrid: Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1972, 243 pp.; *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho.* Madrid: Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1979, 180 pp.; *Filosofía real.* Madrid: FCE, trad. José María Ripalda, 1984, 486 pp.

dad o autoactividad, no se ha desasimilado, diferenciado y fijado a sí mismo sus limitaciones, sino que está preso en tales limitaciones, que han llegado a fijarse en la cultura universal, lo cual se presenta como sentido común y, por tanto, parece que se hubiera recibido directamente de la experiencia".[13]

Podríamos plantear de manera resumida el tratamiento hegeliano. ¿Cómo hace el empirismo para tratar la unidad de lo múltiple, unidad que se requiere necesariamente para pensar lógicamente lo múltiple? El empirismo identifica la heterogeneidad de la representación de lo múltiple con el caos, y tiene que recurrir a un concepto trascendental o apriorístico; a saber, el estado de naturaleza o la abstracta naturaleza humana. Aquí Hegel ve una contradicción: al caos, nombre de lo múltiple de las representaciones heterogéneas, se le asigna una abstracción de la fantasía, es decir, una caracterización que no pertenece a la realidad empírica sino que es asumido como cosa del pensamiento o como ficción: eso constituye "la más violenta contradicción". La unidad no proviene de la descripción de lo múltiple basada en la experiencia. Debe provenir del pensamiento.

Con esto tenemos en la mano los elementos de la típica crítica hegeliana del empirismo.[14] Esta crítica tiene todavía especial vigencia, sobre todo en la reflexión ética y política. Por más que se reconozca el carácter complejo y la pluralidad de las sociedades, es imposible eludir la cuestión de la necesaria unificación de la sociedad, que se traduce en la constitución de un Estado, esto es, de un complejo institucional que centraliza la lógica del mando; en otras palabras, la multiplicidad sólo se alcanza en la unidad. Esto es lo que tiene en mente Hegel cuando enlaza el empirismo con sus consecuencias ético-políticas.

---

[13] G.W.F. Hegel. *Sobre las maneras,...* ob. cit., p. 25.

[14] Quien ha desarrollado extensamente esta crítica del empirismo ha sido José Porfirio Miranda en: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo.* México: Premia editora, 1983, 397 pp., y en *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989, 350 pp.

Ahora Hegel abordará críticamente el formalismo. Nuestro autor no deja de reconocer el "lado grandioso" de la filosofía kantiana: situarse en el plano de lo universal más allá de la experiencia, constituye uno de sus máximos logros. Ahora bien, Hegel denostará la filosofía kantiana de "formalismo vacío" porque pretende separar la forma de los contenidos, lo que para Hegel, desde el punto de vista lógico, es imposible.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant desarrolla la manera en que se pueden deducir de la razón imperativos morales que deban cumplirse por el solo hecho de que los sujetos a quienes están dirigidos son racionales. Éstos no se cumplen por el fin que persiguen: con ellos no se obtiene el placer, la felicidad o cualquier otra utilidad inmediata. Serían, en ese caso, imperativos hipotéticos y no categóricos. Sin embargo, la moral se fundamenta en imperativos categóricos, no hipotéticos, de tal manera que regirse por éstos no entraña ninguna recompensa: a lo más que se llega es a hacerse digno de felicidad. En el plano concreto la conducta moral no reporta ningún beneficio inmediato de carácter material, sino sólo la reafirmación del sujeto como racional. De este modo, Kant llegará a la formulación última de un imperativo categórico, deducido de la razón y con pretensiones de universalidad: "Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal". Este enunciado formal y universal del imperativo típicamente moral no señala acciones concretas que deban hacerse o evitarse. Dirigido a todo ser racional, su aplicabilidad se basa en su carácter formal.

Sobre esta base, dice Hegel: "...el mismo Kant (...) ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley, y que sólo puede convertir en ley suprema la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones. La ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. (...) Pero la materia

de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma constituye también una unidad analítica a secas. Pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología".[15] De este modo, la proposición tendrá que ser analítica, es decir, tendrá que pasar por la experiencia, entrando en contradicción con los presupuestos del formalismo.

Así, Hegel lleva a la crítica del formalismo del imperativo moral un razonamiento que se desprende del criterio universal de verdad que sostiene Kant para la crítica de la razón pura. La verdad del conocimiento atiende necesariamente a los contenidos de los enunciados. Por ende, sería imposible el conocimiento si no se dirige a los contenidos. Esto llevado a la formulación kantiana de la razón práctica perfila la crítica hegeliana al imperativo moral: cualquier contenido del imperativo moral implicaría "una heteronomía del libre arbitrio", pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley: "...para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la universalidad concreta: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética".[16]

---

[15] G.W.F. Hegel. *Sobre las maneras*... ob. cit., p. 34.
[16] Ibidem, p. 36.

El problema de fondo que Hegel apunta en la formulación kantiana de la ética es que mantiene separado el ser del deber ser: no desarrolla el deber ser desde la propia lógica de la existencia de los fenómenos.

Por otra parte, Hegel observa en la ética kantiana una incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica, lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real; en otras palabras, el mundo de las cosas construido de acuerdo con el imperativo de acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral; puede perfectamente estar construido con base en acciones y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente. "En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica —cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple— consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real".[17] Debemos notar, además, que Hegel ya sugiere que el ascenso a la universalidad se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan, como hemos dicho, un movimiento inmanente fuera

[17] Ibidem, p. 30.

del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite: "El ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo con su sentido y no aisladas como reglas formales exteriores a su contenido. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento".[18]

Dialéctica: la experiencia de la conciencia

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla el concepto de espíritu como aquel que encierra la sustancia absoluta que realiza el proceso de unidad de conciencias libres e independientes. Es necesario entender, en primer término, que la conciencia sí pertenece al individuo como una cualidad general, pero *no es* el individuo. En este sentido, la conciencia tiene una doble determinación. Es individual y es también histórica. Esto permite hacer una distinción entre el individuo concreto de carne y hueso, y la conciencia que, como característica específica del sujeto, es dable separar mediante el pensamiento y seguir, paso a paso, su camino propio de desarrollo.

La conciencia tiene, como punto de partida, la sensibilidad que está orientada al exterior. Desde esta posición asciende a una percepción cosificadora que deviene entendimiento: la conciencia, que ha concebido la externalidad de su objeto o del mundo de los objetos, cae en la cuenta de que la cosa externa ahora interiorizada no es más que un reflejo de sí misma. Este reflejarse a sí misma a través del objeto le permite iniciar el proceso de autoconciencia. En este camino de desarrollo, cuando la conciencia encuentra fuera de sí no un objeto sino otra conciencia, se produce la experiencia inaugural de la intersubjetividad, que

---

[18] Jean Hyppolite. *Lógica y existencia*... ob. cit., p. 65.

corresponde a la célebre dialéctica del señor y el siervo. Las conciencias se enfrentan con el propósito de cosificar al sujeto que tienen enfrente. Es una lucha a muerte que se resuelve, empero, con una conciliación desigual: no se produce la muerte de ninguna de las conciencias porque la aniquilación de una representaría igualmente la aniquilación de la otra; las dos vivirán pero una quedará sometida a la otra. La conciencia sometida, el siervo, se convertirá, a través de la conquista del mundo por su trabajo, en el señor, y el otrora señor devendrá siervo. Con todo, esta dialéctica no será sino una necesaria estación de paso. El señor y el siervo representan figuras de la escisión de la autoconciencia en dos autoconciencias distintas. Esta escisión se superará en la conciencia desdichada, pero ahí todavía no alcanzará el nivel de la razón. La autoconciencia deviene razón pero, además, será empujada por su necesidad interna a morar en el mundo. La razón construye las instituciones de la intersubjetividad: la razón llega a ser espíritu. Como vemos, la conciencia deviene autoconciencia mediante un proceso largo, tortuoso y contradictorio, que pasa por la enajenación y el extrañamiento de sí. La conciencia convertida en autoconciencia, asciende a la razón y de ahí se eleva al espíritu. El espíritu, así entendido, significara el mundo ético que terrenaliza la intersubjetividad como forma de convivencia en el proceso de construcción de la libertad. En la *Fenomenología* el espíritu se escinde en eticidad, cultura y moralidad. No será, entonces, el espíritu el nivel supremo. Está todavía la religión como mediadora para alcanzar el saber absoluto.

Encontramos aquí el tratamiento de la sociedad civil y el Estado, pero estos aspectos se hallan en el nivel de la cultura y no de la eticidad. La eticidad sólo abarca a la familia y al Estado de derecho. La cultura, que representa el extrañamiento del ser natural, se construye con el trabajo generador de riqueza y con el poder del Estado o, si se quiere, con el Estado entendido como poder.

> Según esto, la conciencia que *es en* y *para sí* encuentra, indudablemente, en el *poder del Estado (Staatsmacht)* su *esen-*

cia simple y su *subsistencia en general*, pero no su *individualidad* como tal; encuentra en él, indudablemente, su *ser en sí*, pero no su *ser para sí*; más bien encuentra en él el obrar (*das Tun)*, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo *malo*, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La *riqueza*, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo. La riqueza es bienestar universal en sí; y si niega algún beneficio y no complace todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos.[19]

De aquí se asciende a otro nivel. Este nuevo nivel, más elevado, está representado en la figura de la conciencia noble, que hace referencia a la actitud de la persona que renuncia a la posesión y al goce de sí mismo. De esta manera, el poder del Estado, "que era solamente, por el momento, lo universal pensado, el en sí, deviene precisamente mediante este movimiento lo universal que es, la potencia real. Sólo es esta potencia en la obediencia real, que adquiere mediante el juicio de la autoconciencia según el cual es la esencia mediante el libre sacrificio de ella. Este obrar, que agrupa la esencia y el sí mismo, hace brotar la doble realidad; se hace brotar a sí como lo que tiene una realidad verdadera y hace brotar el poder del Estado como lo verdadero que vale".[20] Pero aún no es suficiente. Esta voluntad de sacrificio todavía tiene que devenir gobierno, es decir, se tiene que traducir en un poder real del Estado: "lo que le falta a la conciencia es que haya pasado a ella el poder del Estado, no sólo como honor, sino tam-

---

[19] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.* México: FCE, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 7a. reimpr., 1987, p. 295.
[20] Ibidem, p. 229.

bién realmente". En otras palabras, falta que al poder del Estado se le rinda obediencia no sólo como bien universal, "sino como voluntad o el que sea el sí mismo que decide".[21]

Dialéctica: ser, esencia y concepto

En oposición armónica con la *Fenomenología del espíritu*, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel da cuenta del movimiento del pensamiento en su pureza especulativa. El autor explica: "En la *Fenomenología del espíritu* he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto del objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto, y tiene como su resultado el concepto de la ciencia".[22] Más adelante, Hegel señala que en aquel texto sobre la experiencia de la conciencia ha presentado tan sólo un ejemplo del verdadero método de la ciencia filosófica aplicado a un objeto concreto, esto es, a la conciencia. En cambio, en la *Ciencia de la lógica* buscará desenvolver la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo y que lo impulsa hacia adelante: "La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación— es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resul-

[21] Ibidem, p. 301.
[22] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo, 2 tomos, tomo I, p. 64.

tante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior".[23]

Con esta larga cita podemos establecer tres conclusiones que parecen centrales para la caracterización de la dialéctica. Primero, que Hegel considera que éste es el único método verdadero porque desentraña lo que las cosas encierran en sí mismas. Segundo, que la contradicción está presente en la composición misma de las cosas. Tercero, que esta contradicción lanza las cosas a un nivel superior en el que encuentran un nuevo lugar las negaciones inferiores. Entonces, no sólo hay que asociar la dialéctica con la contradicción, sino que es necesario ubicarla en función de la superación. La palabra alemana *Aufhebung* se traduce habitualmente como superación o eliminación. Es necesario entender bien el significado de esta palabra porque nos da la clave para comprender el aspecto esencial de la dialéctica. *Aufhebung* quiere decir al mismo tiempo negación o eliminación y conservación pero en un nivel superior: algo es levantado y llevado a un estadio superior; al ser levantado es negado en el lugar y significado que tenía antes. En el nuevo nivel, lo que ha sido levantado se conserva y, simultáneamente, conserva su negación. Este procedimiento es del pensamiento pero, al mismo tiempo, lo es de los objetos mismos. Las cosas existen realmente tan sólo porque son comprendidas por un sujeto que las piensa, les otorga sentido y las ubica en lo que son: la mera existencia no es realidad si las cosas no han sido penetradas, vivificadas, realizadas por el pensamiento. Pero además, el proceso de este pensar es un pensarse del pensamiento a sí mismo.

---

[23] Ibidem, p. 71.

Ahora bien, lo que describe el tránsito entre un nivel inferior y otro superior es la *mediación*. Adorno recuerda que "en Hegel, mediación no (quiere) jamás decir, como se figura esa mala inteligencia que no ha podido ser más fatal y que procede de Kierkegaard, algo intermedio entre unos extremos, sino que acontece a través de los extremos y en ellos mismos: tal es el aspecto radical de Hegel, que es incompatible con todo moderantismo. Pues, según él muestra, lo que la filosofía tradicional espera hacer cristalizar en unas entidades ontológicas fundamentales no son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas ellas entre sí".[24] En efecto, la dialéctica no significa encontrar el justo medio entre los extremos, sino desarrollar relaciones mediadoras a través de las cuales una dicotomía deviene unificación, en que uno de los extremos *es* el otro y *es la negación* del otro simultáneamente.

Con base en la dialéctica, Hegel diseñará un sistema filosófico destinado a comprender el todo históricamente determinado. El sistema tiene tres partes: lógica, naturaleza y espíritu. A nosotros nos interesa la tercera parte, porque ahí va a quedar ubicada la libertad en su proceso de hacerse mundo objetivo por medio del derecho, la moralidad y la eticidad. En esta última vamos a encontrar la unificación dialéctica entre la libertad y el Estado.

Espíritu es libertad

Uno de los hilos conductores para la construcción hegeliana de la idea de Estado es su concepto de libertad. Hegel tiene muy claro que la libertad es la característica principal del mundo humano. Sin embargo, la libertad no debe ser confundida con el arbitrio. En Hegel, la libertad no tiene solamente el sentido negativo de "hacer lo que se quiere" sin obstáculos ni coacciones.

---

[24] Theodor W. Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, trad. Víctor Sánchez de Zavala, 3a., 1981, p. 24.

El actuar libre quiere decir, en principio, obedecer la ley que uno mismo se ha dado. La construcción de esa ley, sin embargo, no es un procedimiento sencillo. En primer lugar, el individuo ha de ser sujeto jurídico, es decir, persona que tiene derechos concretados en el principio de la propiedad y en la capacidad de intercambiar contractualmente. En segundo lugar, el individuo ha de ser persona de deberes, es decir, que su acción se produce como resultado de una reflexión acerca de lo que debe hacer en su relación con los otros sujetos: es la lógica del deber kantiano. Por último, el individuo, es sujeto de derechos y deberes, en tanto persona perteneciente a una época histórica, a un sitio geográfico determinado y a una cultura que le informa acerca de lo que ha de hacer pero que, simultáneamente, le brinda los elementos indispensables para el ejercicio libre de su reflexión previa a la acción. El sujeto hegeliano no se encuentra, entonces, suspendido en el aire ni tampoco es un autómata; por el contrario, es un sujeto anclado en su época y en su cultura, que nace en una familia donde forma su socialidad básica, que recibe un sistema de valores con base en los cuales ha de moverse en la vida, que establece relaciones con una multiplicidad de sujetos para resolver sus condiciones materiales de vida y que, finalmente, construye un mundo político donde puede decidir la conducción de su vida en común.

Esto significa que la libertad para Hegel es un proceso que se constituye en varias esferas que si bien están separadas en un primer momento, se articulan de manera dialéctica en un todo coherente que supera las insuficiencias de cada una. El todo en el que se superan las esferas particulares es el Estado que, en consecuencia, no es el gran obstáculo de la libertad, sino, por el contrario, su concreción orgánica. Estado y libertad en Hegel forman un binomio unitario. Sin embargo, hay que decir que el Estado, para él, no es la última concreción de la libertad. La libertad en el espíritu objetivo no es absoluta."Para entender las relaciones entre los varios grados de libertad conviene considerar que la voluntad, el principio del mundo ético, es incapaz de engendrar nada íntegra y cabalmente libre, según Hegel. Todas las

instancias del mundo humano, el cual abraza el derecho, la moral, la sociedad de productores y consumidores, el conjunto de las instituciones políticas y la historia universal, son modos especiales en que se efectúa prácticamente y se da a conocer aquel principio. Por ser la voluntad precisamente aquella forma de la inteligencia, que precede a la etapa en que ésta se convierte en pensamiento libre, resulta que en comparación con la actividad y la experiencia teóricas, la vida moral, social, política e histórica representa una cierta versión menor de la libertad".[25] De tal modo, sólo hasta cierto punto la libertad coincide con el Estado, pero ésta no se detiene ahí.

La distinción primaria y más importante para entender el desarrollo hegeliano del concepto de libertad es la que se establece entre ésta y el arbitrio. En efecto, el "arbitrio es libertad, pero es libertad formal o libertad en tanto mi voluntad se refiere a algo limitado (...) Cuando en la vida corriente hablamos de libertad, entendemos habitualmente el arbitrio o la libertad relativa de que yo puedo hacer cualquier cosa o dejar de hacerla (...) La voluntad absolutamente libre se diferencia de la voluntad relativamente libre o del arbitrio por el hecho de que la voluntad absoluta tiene como objeto sólo a sí misma, en tanto que la voluntad relativa tiene como objeto algo limitado. A la voluntad relativa, por ejemplo, al deseo, sólo le importa el objeto. Pero la voluntad absoluta se diferencia también del capricho. Éste tiene en común con la voluntad absoluta el que no se trata para el capricho de la cosa sino más bien de la voluntad en cuanto voluntad, que justamente su voluntad sea respetada. Pero hay que distinguir a ambos".[26] Como vemos, el capricho no tiene fundamento racional.

La forma en que Hegel concibe la libertad lo lleva a plantearla en distintos niveles o grados que, simultáneamente, la van completando y perfeccionando. La libertad objetiva, es decir externa,

---

[25] Carla Cordua. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel.* Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 106-107.

[26] G.W.F. Hegel. *Propedéutica filosófica.* Caracas: Universidad Simón Bolívar, trad. Eduardo Vásquez, s/f, p. 27.

encuentra en el derecho, la moralidad y la eticidad sus tres momentos de despliegue y concreción escalonada, cada vez más completa y, por tanto, racional. Aquí hay una primera determinación del Estado en cuanto Estado de derecho. El Estado, concebido como orden jurídico, es una primera manifestación de la libertad. La existencia de un Estado jurídico implica que las relaciones entre las personas no se desarrollan en función del arbitrio y el capricho sino de acuerdo con las leyes, que son abstractas y generales. A Hegel no le importa tanto, en este nivel de la reflexión, que sean los ciudadanos quienes hagan las leyes, sino que existan leyes en cuanto generales y abstractas. Con esto, Hegel se distingue, al menos en este primer momento, de Rousseau y de los representantes de la libertad positiva. "Para usar una expresión común en el lenguaje político, es la libertad en el Estado, es decir, la libertad que cada uno realiza en cuanto ciudadano y por el hecho mismo de ser un ciudadano sometido a las leyes. La referencia a Rousseau es inevitable: sólo que cuando Rousseau define a la libertad como 'obediencia a las leyes', precisa que la ley que cada uno tiene que obedecer es la que ellos mismos se han prescrito (...) Para Hegel, por el contrario, la libertad en la sociedad civil consiste en la obediencia a las leyes cualesquiera que ésas sean, y por el solo hecho que ésta es, en cuanto positiva, voluntad del Estado".[27] Cabe notar, sin embargo, que la libertad en cuanto espíritu será diferente en cada uno de sus momentos de despliegue. La libertad en la sociedad civil ya ha incorporado los sentidos de la libertad propios del derecho y de la moralidad. En el nivel del derecho lo importante es que los ciudadanos obedezcan las leyes; habrá que esperar a que la libertad se concrete en el Estado, superando a la sociedad civil, para percatarse de la manera en que los ciudadanos participan en la elaboración de las leyes, de tal manera que las leyes que los ciudadanos obedezcan sí serán el resultado de su voluntad, pero de su voluntad racionalmente atemperada mediante un sistema institucional de mediación entre la libertad formal propia del arbitrio y el capricho, y la libertad racional.

---

[27] Norberto Bobbio. *Studi hegeliani*. Turín: Giulio Einaudi, 1981, p. 62.

El Estado exterior o del entendimiento: la sociedad civil

Varios autores han señalado que Hegel es el primer pensador moderno que distingue entre el Estado y la sociedad civil.[28] Este juicio es certero, pero al mismo tiempo hay que agregar que para nuestro autor la sociedad civil es un Estado inferior o imperfecto. Se trata de un "Estado exterior" *(äusseren Staat)* porque sus miembros, en tanto ciudadanos burgueses, se relacionan unos con otros en función de sus intereses particulares y sólo de manera inconsciente y, vale decir, automática, conforman un interés común en tanto burgueses. En sus relaciones recíprocas, donde predomina el fin egoísta (*selbstsüchtige Zweck*), ciertos individuos aparecen respecto de otros como agentes externos. Por eso, la subjetividad se halla separada del mundo objetivo de las instituciones. Lo mismo acontece en la relación entre la particularidad y la universalidad: sólo de manera contingente se produce su vinculación. Lo universal no es todavía algo sabido y querido por la particularidad subjetiva más que de un modo accidental.

La sociedad civil es un Estado de la necesidad. En efecto, el Estado que conforma la sociedad civil es una unidad pero producida básicamente por el imperio de las necesidades y su satisfacción. Es, además, un Estado del entendimiento (*Verstandesstaat*) y no de la razón, lo cual significa que sólo hay *apariencia de racionalidad*, porque en esta esfera la universalidad se hace valer mediante las relaciones recíprocas de las particularidades subjetivas buscando su satisfacción, basado en las necesidades y el libre arbitrio de todos.

---

[28] Por ejemplo: Michelangelo Bovero. "El modelo hegeliano-marxiano", en: Norberto Bobbio y M. Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: FCE, trad. José Fernández Santillán, 1986, pp. 149-240; Manfred Riedel. "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico", en: *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, edición preparada por Gabriel Amengual Coll, 1989, pp. 195-222.

El Estado ético

Si la sociedad civil es un Estado exterior, de la necesidad y del entendimiento, el Estado propiamente dicho, al situarse como un momento superior respecto de la sociedad civil, suprime y afirma en otro nivel, rebasa, los momentos constitutivos de esta esfera. No será, entonces, un Estado exterior sino también pondrá a sus ciudadanos en relaciones mutuas de carácter interno; no será tampoco sólo un Estado de la necesidad sino de la libertad, y no será, finalmente, sólo un Estado del entendimiento sino de la razón. En esta tesitura habría que advertir que, en términos de la dialéctica hegeliana, la sociedad civil cumple el momento del extrañamiento de la eticidad, momento necesariamente incompleto, unilateral y parcial, aunque necesario porque pone las condiciones de la reunificación superadora que adviene con el Estado. Se entiende, entonces, que el Estado sea ante todo unificación ética racional, necesaria y no contingente, basada en la libertad y no en el libre arbitrio. De este modo, el Estado hegeliano tiene como características fundamentales la reunificación, la relación ética y la racionalidad.

¿Quiere decir esto que cualquier Estado existente es un Estado ético y racional? De ninguna manera. Hegel nunca identifica existencia con realidad. Hay Estados que no responden a su concepto:

> El Estado es efectivamente real (*wirklich*) y su realidad (*Wirklichkeit*) consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real*, aunque haya que admitir su *existencia*. Un mal Estado (*schlechter Staat*) es un Estado que meramente existe; tam-

> bién un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera.[29]

A esto hay que agregar que no todos los Estados que han existido históricamente significan eticidad y racionalidad de manera simultánea. La clave de la existencia de un Estado ético y racional, como vemos, es la unificación de la universalidad y de la particularidad expresada en la identificación de derechos y deberes: "El Estado, en cuanto algo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir que, en él, deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*".[30]

Pero entonces, ¿cómo se produce un Estado ético y racional? Hegel dice que el Estado no es un producto artificial ("*Der Staat ist kein Kunstwerk*"): no se le puede crear como resultado de la voluntad arbitraria de un hombre o de un grupo de hombres. Su constitución es el producto de muchísimo tiempo. Sólo cuando la racionalidad se ha vuelto costumbre se produce un Estado en sentido estricto. Por lo tanto, es en las costumbres en las que existe el Estado de manera inmediata, pero es en la autoconciencia del individuo en que el Estado existe mediatamente. La autoconciencia no es sólo el resultado de la reflexión sino de la vida. Y se trata de un vivir histórico. Para llegar a la autoconciencia son necesarios los desgarramientos que se producen al salir de sí mismo y tomar el riesgo del vivir. La reflexión sobre esos desgarramientos produce el recogimiento del yo en sí mismo y, por tanto, la autoconciencia. Pero este extrañarse de sí mismo que conlleva tomar el riesgo de vivir es un proceso histórico y no sólo individual. Su dinámica propia, al parecer, queda más allá de la voluntad del individuo. Esto se traduce en que el Estado ético y racional no es una construcción del esfuerzo de la voluntad individual:

---

[29] G.W.F. Hegel. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: EDHASA, trad. Juan Luis Vermal, 1988, § 270, agregado, p. 347.
[30] Ibidem, § 261, observación, p. 327.

> Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real.[31]

Hegel nos advierte, entonces, que sus esfuerzos teóricos se encaminan hacia la conceptuación de la idea del Estado, y no al análisis de los Estados empíricamente existentes. Independientemente de los Estados existentes, la idea del Estado contiene tres momentos: *a*) el Estado en tanto organismo como constitución y derecho político interno; *b*) la relación del Estado individual con otros Estados; y *c*) la historia universal, como poder absoluto frente a los Estados individuales. Nuestro autor concederá su atención principal al primero de estos tres momentos.

El Estado político o la organicidad institucionalizada

Para Hegel, el Estado es, en primer lugar, un organismo, es decir, un cuerpo que tiene miembros incapaces de subsistir aisladamente. La organización de estos miembros, sus relaciones recíprocas, sus tareas y funciones, conforman la constitución del Estado. Una constitución no es un documento escrito sino la organización de los poderes del Estado fundada en lo universal y lo racional. "La función de la constitución es la de hacer posible no sólo la coordinación de las partes en el todo sino la existencia misma del todo (que ya sea lógica o históricamente es antes que

---

[31] Ibidem, § 258, agregado, pp. 323 y s.

sus partes). El Estado es un organismo cuya forma de organización es la constitución".[32]

Ahora bien, ¿cómo se construye una constitución? Ya hemos visto que un Estado ético y racional no es el resultado de la mera voluntad. Para que exista un Estado así, es necesario que estén unidas la universalidad y la particularidad. Para que esta unificación sea posible se requiere que exista la libertad individual separada de la universalidad, y esto sucede únicamente en la era contemporánea. De ahí se desprende que sólo el mundo moderno estará en condiciones de producir al Estado propiamente.

La unificación de individualidad libre y universalidad requiere que las personas privadas se conviertan en personas sustanciales, es decir, que las personas tengan su autoconciencia esencial en las instituciones, en cuanto éstas representan lo universal en sí de los intereses particulares. Estas instituciones son, en su conjunto, la constitución.

La constitución tiene un momento subjetivo que Hegel llama convicción política (*politische Gesinnung*); tiene también un momento objetivo que denomina "organismo del Estado", que es el Estado propiamente político. Entre estos dos momentos se produce una relación de mutua dependencia: la convicción política es resultado de las instituciones y éstas, a su vez, son el producto histórico de la convicción política que, en el lenguaje de la *Fenomenología...* se diría que se ha desplegado desde la conciencia hasta la autoconciencia, y desde ésta a la razón y al espíritu.

La convicción política, que Hegel llama patriotismo también, es un obrar racional de acuerdo con las instituciones. No debe confundirse con la opinión, sino que debe ser entendida como una certeza que está en la verdad. La convicción política es la confianza, es decir, "la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser

---

[32] Norberto Bobbio. *Studi hegeliani,...* ob. cit., p. 63.

un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia".[33] Esta confianza se traduce en que el sujeto considera la cosa pública como fin y fundamento sustancial.

La convicción política se nutre de las instituciones que conforman la constitución política, que es concebida como un organismo cuyos miembros son los distintos poderes y sus relaciones mutuas. Esto significa que las instituciones están interiorizadas por los individuos pero no meramente como asumidas acríticamente sino asimiladas racionalmente. El sujeto se percata de que satisfacer su interés particular presupone el interés general. Este percatarse no depende sólo de su perspicacia individual sino que es el resultado de la formación cultural (*Bildung*) de los sujetos, lo cual es un producto histórico. Permítasenos citar *in extenso* uno de los parágrafos más abstrusos pero, al mismo tiempo, más concisos de Hegel, en cuanto punto nodal de la complejidad de su concepto del Estado:

> Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en esto radique, como en su sustancia, la conservación de los intereses particulares, constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ésta es 2) su *necesidad* (*Notwendigkeit*), en cuanto se divide en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son igualmente determinaciones *fijas* y reales: los poderes. 3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha *pasado por la forma de la formación cultural* (*durch die Form der Bildung hindurchgegangene*). El Estado *sabe* por lo tanto lo que quiere, y lo sabe en su *universalidad*, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo *en sí*, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas.[34]

---

[33] Ibidem, § 268, p. 332.
[34] Ibidem, § 270, p. 334.

Estas palabras nos parecen sumamente reveladoras porque exponen la naturaleza del Estado como unidad de carácter ético que se sabe, porque los individuos que lo conforman son conscientes de que su existencia individual y la satisfacción de sus intereses particulares están basadas en la existencia de lo general, lo cual conduce a una obediencia reflexiva y consciente. Esto, sin embargo, no es resultado del deseo, el capricho o el arbitrio de los sujetos, sino, antes bien, de la formación cultural, es decir, de la historia. La constitución del Estado, en efecto, es un producto de la historia. Sería un esfuerzo infructuoso querer imponer una constitución *a priori* a un pueblo, como sucedió con Napoleón cuando quiso dar una constitución más racional a los españoles, según consigna Hegel.

La constitución es la organización del Estado. Considerada en su relación para consigo misma, la constitución es la formación y relación de los poderes del príncipe, del gubernativo y del legislativo. De este modo se produce al Estado propiamente político. En el tratamiento de esta dimensión de la constitución, es decir, considerada en su relación interna, Hegel hace dos de sus aportaciones más relevantes a la teoría política: *a*) la recuperación y reformulación de la teoría tradicional de la división y separación de los poderes del Estado; y *b*) la reformulación de la teoría tradicional de las formas de gobierno.

a) Superación de la teoría tradicional de la separación de poderes

La constatación teórica de la existencia de distintos poderes conformadores del Estado no es específicamente moderna sino que tiene una raigambre antigua. Históricamente, los Estados han tendido a una organización interna basada en la división del trabajo y de las funciones a realizar. Generalmente, el principio monárquico ha sido acompañado por la existencia de un cuerpo colectivo que, de distintos modos, interviene en las decisiones del Estado. A veces no hay sólo un órgano colegiado sino dos: un

consejo restringido formado por los jefes de familia, los ancianos o los nobles, y una asamblea más amplia en la que, en términos generales, intervienen las clases subalternas. La importancia y el peso específico de estos poderes varía notablemente según diversas circunstancias, pero básicamente cambian en función de la forma de constitución vigente en un tiempo y en un espacio dados. En ocasiones los poderes son representativos y están perfectamente institucionalizados; en otras, son simples organismos formados circunstancialmente y operan según la contingencia. De esta manera, por más que el Estado fuera de tipo monárquico casi siempre existía un consejo, representativo o no, que servía al menos de interlocutor cuando no de atemperador, de las decisiones del príncipe. De igual modo, por más democrática o republicana que fuera la forma del Estado, siempre existió un jefe, caudillo, príncipe, en suma, un monarca, que resumía en su institución corporal la unidad del Estado. Independientemente de esta división técnica de funciones en el seno del Estado, la idea según la cual los distintos poderes fueran representativos de las partes que conformaban una sociedad o un pueblo, se conectó con la clasificación de las diferentes formas que puede adquirir un Estado. Por ejemplo, si la asamblea representativa de "los muchos" tenía la decisión última de los asuntos del Estado, el régimen podría ser catalogado como democrático; si, en cambio, ese poder lo poseía el colegio restringido y de acceso privilegiado, se trataría de una aristocracia; por último, si la decisión última recaía en una persona, se trataba de una monarquía. Y esto sin alterar la necesaria división de funciones al interior del Estado.

Muy pronto surgió la idea de combinar las soberanías de cada poder, es decir, de convertir la división funcional en una división política representativa de cada parte de la sociedad, y así otorgar a sendas clases una porción en las decisiones del Estado. De este modo, se armonizarían en el ordenamiento estatal los distintos intereses particulares de las clases y con eso se fortalecería el Estado garantizando el equilibrio social, la paz interna y la duración. Nació así la teoría del gobierno mixto, que tuvo en

Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo algunos de sus notables exponentes.

En el amanecer del mundo moderno surgió otra diferenciación conceptual importante en el marco de la comprensión del sentido y significado de la organización interna del Estado. Se trata de la distinción entre la "forma de Estado" y la "forma de gobierno". La primera expresión alude al sujeto de la soberanía, es decir, a la persona o grupo de personas que tienen el poder de dar las leyes del Estado. En contraste, la segunda expresión atiende a la persona o al grupo de personas encargados de cuidar la aplicación y buen funcionamiento de las leyes. De esta manera, el titular de la soberanía, momento definitorio del Estado, se diferenciaba de los gobernantes *strictu sensu*, que lo eran en tanto mandatarios o representantes de un poder que estaba siempre por encima de ellos. Esta diferenciación, inaugurada por Jean Bodin, se desarrolló hasta adquirir mayor complejidad en la clasificación de los diferentes tipos de constituciones. Tras los pasos de Maquiavelo, que había señalado que los Estados eran o repúblicas o principados, pero con el agregado de la distinción hecha por Bodin entre forma de Estado y forma de gobierno, la teoría política desarrolló una nueva clasificación de las formas de constitución de los Estados atendiendo a dos criterios: *a*) el principio de soberanía (¿quién manda?, es decir, ¿quién hace las leyes?); y *b*) el principio gubernativo (¿quién gobierna?, es decir, ¿quién está encargado de tomar a cargo la aplicación de las leyes vigentes?) Con base en estos criterios se llegó a una clasificación compleja de los tipos de constitución. Los Estados eran monarquías, repúblicas o despotismos, si se atendía al principio de la soberanía. En esta línea, las repúblicas podían ser o aristocráticas o democráticas. Estaban las condiciones preparadas para que la tarea de gobernar recuperara la división funcional tradicional para la organización interna del Estado.

En el mundo moderno fue el liberalismo el más preocupado por los peligros del exceso de poder en manos del monarca absoluto. Fue John Locke el que dio forma productiva a este temor y diseñó la teoría moderna de la separación de los poderes. Según

él los poderes del Estado debían ser tres: el ejecutivo, el legislativo y el federativo. El legislativo haría las leyes, y en su conformación debían participar los representantes de los propietarios. El poder ejecutivo tendría la tarea de aplicar las leyes. El federativo representaría la unidad del Estado frente al exterior.[35]

En la brecha abierta por Locke, Montesquieu diseñó una nueva teoría de la división de los poderes. Para éste, los gobiernos se distinguen por su naturaleza y por sus principios. La naturaleza de los gobiernos es lo que los hace ser, es decir, lo que marca sus características definitorias; sus principios, en cambio, representan aquello que los hace actuar. Así, hay tres clases de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. "Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo tiene el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho".[36] Con esta base Montesquieu concibe que el gobierno republicano puede ser aristocrático o democrático. El principio del gobierno republicano de carácter popular o democrático es la virtud; el del gobierno republicano aristocrático es la moderación. El principio del gobierno monárquico es el honor, y el del gobierno despótico es el temor. El criterio supremo de Montesquieu para clasificar los Estados es el de la libertad política, que no consiste en hacer lo que uno quiera sino "en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer", lo que se traduce en que esta libertad, la libertad política, consiste en "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten".[37] Esta libertad no existe en los gobiernos despóticos, y no existe *per se* en los demás gobiernos. ¿Dónde se genera entonces? En los go-

---

[35] John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*, ob. cit., pp. 110 y *ss*.

[36] Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del Pensamiento 3, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, 1a. reimpr. 1987, p. 11.

[37] Ibidem, p. 106.

biernos moderados, y aun ahí no siempre aparece sino sólo "cuando no se abusa del poder". "Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites". Y es en estas condiciones que Montesquieu diseña su teoría de la división y limitación mutua de los poderes: "Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas. (...) Hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho individual y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil (...) Llamaremos a éste poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado (...) Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente. Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo".[38] Aunque, a grandes trazos, estas líneas sintetizan el núcleo de la teoría clásica de la separación, contrapeso y equilibrio de los poderes. Sólo en las repúblicas cabe la posibilidad de esa auténtica separación de los poderes para que florezca la libertad política. Montesquieu agrega que en la república el poder legislativo debe tener dos cámaras: una representativa de los nobles y otra representativa del pueblo: "cada una se reunirá en asambleas y deliberará con independencia de la otra, y ambas tendrán miras e intereses separados". Así mismo, el poder ejecutivo deberá estar en manos de un monarca. En cuanto al poder judicial, como su tarea es simplemente juzgar de acuerdo con las leyes, es, dice Montesquieu, "en cierto modo nulo. No quedan más que dos que necesiten de un poder regulador para atemperarlos". Y finalmente, sintetiza: "He aquí la constitución fundamental del Gobierno al

[38] Ibidem, pp. 106 y s.

que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo. Los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo".[39]

Nos hemos detenido en la teoría de la separación de los poderes de Montesquieu porque es una referencia que Hegel tiene siempre presente. De hecho, dedica un elogio a la "profunda visión" del mismo Montesquieu, al sistematizar la cuestión de la división de los poderes. ¿Cómo revoluciona Hegel esta clasificación típica? Lo hace en primer término recuperando la tipología clásica aristotélica de las formas de gobierno, otorgándole un tamiz histórico. En otros términos, la monarquía, la aristocracia y la república expresan un sentido diacrónico, pero, además, confluyen condensadamente en el mundo moderno. Dice Hegel:

> La antigua división de las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia tiene como fundamento la unidad sustancial aún indivisa, que no ha llegado todavía a su diferenciación interior (a una organización desarrollada en sí misma) y por tanto a la profundidad de la racionalidad concreta. Para la perspectiva del mundo antiguo esta división es, sin embargo, la correcta y verdadera; en efecto, la diferencia, al referirse a aquella unidad aún sustancial que no ha alcanzado el absoluto despliegue, es esencialmente exterior y aparece ante todo como diferencia en el número de aquellos en los que la unidad sustancial debe ser inmanente. Estas formas, que pertenecen de tal manera a diferentes totalidades, son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoría de momentos; el monarca es uno, en el poder gubernativo participan algunos y en el poder legislativo la multitud. Pero estas diferencias cuantitativas son,

[39] Ibidem, p. 113.

> como ya se ha dicho, solamente superficiales y no proporcionan el concepto de la cosa.[40]

Y es que lo más importante para Hegel no será la separación y equilibrio de los poderes sino, antes bien, su unidad orgánica. Esto quiere decir que en la visión hegeliana los poderes sí se diferencian unos de otros, pero cada uno va a contener a los otros dos. De esta manera se conseguirá la unidad orgánica de la constitución del Estado y se superará la cuestión acerca de cuál constitución es, axiológicamente hablando, la mejor. Además, la conformación de los poderes en la teoría hegeliana es también muy diferente a la tradicional. En el pensador alemán aparecen ciertamente tres poderes, pero no serán ya el legislativo, el ejecutivo y el judicial, sino el legislativo cualitativamente diferente al de la tradición, el gubernativo, y el poder del príncipe. Es conveniente analizar paso a paso cada uno de ellos.

i) El poder del príncipe (*Die fürstliche Gewalt*)

El Estado debe ser concebido como una gran obra arquitectónica perfectamente construida, en cuya unidad las partes alcanzan su realidad al sintetizar en su seno a las otras partes y al saberse también sustentadoras de la totalidad. Se consigue así la visión del Estado como unidad orgánica, donde las partes diferenciadas alcanzan el estatuto de miembros indispensables para que la unidad funcione y que, por ese mismo carácter, no podrían subsistir de manera aislada.

Esta unidad del Estado está condensada en el monarca. De hecho, para Hegel el monarca es el momento cumbre del Estado porque significa la realización de la unidad de la particularidad y la universalidad en un individuo de carne y hueso. Esto no quiere decir que el poder del monarca hegeliano sea absoluto, pues significaría que, en el nivel de la cumbre del Estado, estaría do-

[40] G.W.F. Hegel. *Principios de la...* § 273, observación, p. 354.

minando el arbitrio, el deseo, el capricho o la mera particularidad. El poder del monarca no es absoluto porque, aunque sea el momento cumbre del Estado, sus decisiones están enmarcadas en una compleja red institucional que lo hacen ser cúspide. Es irrelevante que, como persona natural, quien desempeñe el papel de monarca sea limitado, poco brillante, tonto o incapaz. En un Estado bien constituido, dice Hegel, esas características no trascienden. Pero además, el poder del príncipe no es absoluto ni arbitrario porque las decisiones que adopta no dependen de sus humores o de su arbitrio, sino de un aparato técnico constituido por individuos y cuerpos consultivos superiores que se encargan de conocer los contenidos, circunstancias, fundamentos legales y oportunidad, y de presentarlos a la consideración de la persona del príncipe. Con esto puede entenderse que el poder del príncipe describe sobre todo el momento en que el Estado es verdaderamente una unidad.

El Estado, entendido como una unidad orgánica, se resume en el concepto de soberanía que Hegel aclara poniéndolo en relación con el monarca. La soberanía es cualidad del Estado, no del pueblo. La soberanía alude a la idealidad de la unificación orgánica de un pueblo institucionalizada en los poderes y condensada en el monarca. Esta unificación orgánica tiene dos lados. La soberanía interior corresponde a esta unificación estatal interna que es de carácter orgánico: los poderes no son independientes sino que forman parte de una unidad. La soberanía exterior significa la unidad compacta del Estado respecto de otros Estados.

Ahora bien, ¿por qué el pueblo no es el soberano? Dice Hegel que sólo si se toma la expresión "pueblo" en el sentido de Estado, puede considerarse que el pueblo es soberano. Pero si, en cambio, se entiende la soberanía del pueblo como un principio alternativo de la soberanía del monarca, se estaría cometiendo un error lógico, pues se pondría el énfasis en la voluntad arbitraria, *a priori* contrapuesta, tanto del príncipe (lo que sería despotismo) como del pueblo (oclocracia). En otras palabras, no tiene por qué concebirse la voluntad del príncipe como diferente de la

voluntad del pueblo, pues son pueblo y monarca sólo en una unidad orgánica que se llama Estado y que corresponde a la superación de la mera voluntad arbitraria y, en consecuencia, a la configuración de la unidad racional de lo particular y lo universal, "...el sentido más usual —continúa Hegel— en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo (*Volkssouberänität*), es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y sin la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* (*in sich geformten*) y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etcétera. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra 'pueblo' en la representación meramente general".[41]

La soberanía del Estado adquiere la forma de la soberanía del monarca y se condensa en la expresión "yo quiero", no como una verbalización del arbitrio de una persona sino como la exposición individualizada del querer del Estado específicamente moderno, pues "este 'yo quiero' constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y debe por lo tanto tener su existencia propia en el gran edificio del Estado".[42]

¿Cómo se determina quién ha de ser el monarca? La respuesta hegeliana es inequívoca y *prima facie* desconcertante: se llega a ser monarca por nacimiento. Hegel se apresura a advertir que esta determinación se desprende de la lógica misma del momento monárquico del Estado, y no puede tener, en consecuencia, un mero carácter biológico. "Este tránsito del concepto de la

---

[41] Ibidem, § 279, observación, pp. 364 y s.
[42] Ibidem, agregado, p. 367.

autodeterminación pura a la inmediatez del ser y por lo tanto a la naturalidad, es de naturaleza especulativa y su conocimiento pertenece por consiguiente a la filosofía lógica”.[43] El momento supremo del “yo quiero”, que condensa la unificación estatal bajo la figura de un individuo, debe ser lo suficientemente independiente de los otros poderes y de la hegemonía de lo particular en aras de la estabilidad del Estado. En la unidad sintetizada en la figura del monarca “reside la *unidad real* del Estado, que sólo por esta *inmediatez* interior y *exterior* es sustraída a la posibilidad de ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, al arbitrio, a los fines y propósitos que reinan en ella, a la lucha de las facciones por el trono, y al debilitamiento y destrucción del poder del Estado”.[44] Así las cosas, la naturaleza hereditaria y no electiva de la monarquía hegeliana hace que la unificación de lo particular y lo universal adquiera una forma institucionalizada y efectiva.

En el desarrollo del argumento acerca de la racionalidad de la monarquía hereditaria por nacimiento, Hegel acomete la crítica del principio electivo. En un reino electivo, donde domina el principio según el cual el derecho a gobernar proviene de la elección junto con la posición de que el monarca es el funcionario supremo del Estado, en realidad se difumina el Estado, porque en estas visiones se entiende la voluntad como capricho, opinión y arbitrio de la multitud:

> Que el reino electivo (*Wahlrecih*) es por el contrario la peor de las instituciones se desprende incluso para el raciocinio abstracto de sus *consecuencias*, que para él serán sólo *posibles* o *probables*, pero que en realidad residen esencialmente en esa institución. En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad *particular* se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una *capitulación electoral*, es decir, en una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particu-

[43] Ibidem, § 280, observación, p. 367.
[44] Ibidem, § 281, p. 369.

> lar, de la que surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado, y por consiguiente la disolución interior y el aniquilamiento externo.[45]

Al no ser electivo sino determinado por el nacimiento, el monarca sintetiza una evolución histórica que recupera el principio patriarcal, pero en el nivel más elevado posible que es la cumbre de un Estado orgánicamente entendido. El poder del príncipe de un Estado orgánicamente instituido logra condensar la totalidad de la constitución y de las leyes, y esto se perfecciona, a fin de cuentas, en la relación exterior del Estado, unificado e individualizado en la figura del monarca, con respecto de los otros Estados. En efecto, al poder del príncipe hegeliano le corresponde "inmediata y exclusivamente" comandar las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados por medio de embajadores, declarar la guerra, concertar la paz y celebrar todo tipo de tratados con el exterior.

ii) El poder gubernativo (*Die Regierungsgewalt*)

El poder gubernativo se encargará de cumplir y aplicar las resoluciones del príncipe. También cuidará las leyes existentes y las instituciones del fin común. Este poder está integrado por funcionarios ejecutivos y autoridades superiores reunidos en órganos consultivos. Trabajan en forma colegiada y podríamos decir que su labor esencial es la traducción de los intereses particulares en interés general. Son nombrados por el príncipe. Dada la naturaleza de su tarea, los individuos llamados a ser funcionarios deben tener conocimientos y capacidad probada; deben tener, además, una formación ética e intelectual para desarrollar las virtudes necesarias de su labor como la impasibilidad, la equidad y la serenidad de conducta. Se trata de la clase universal, cuyo inte-

---

[45] Ibidem, § 281, observación, p. 370.

rés particular es inmediatamente el interés universal. Constituyen la parte principal de la clase media y están liberados del trabajo manual para poder dedicarse únicamente a los asuntos del Estado. ¿Constituyen en conjunto una aristocracia? No, por la misma razón por la cual el príncipe no es absoluto: por la constitución orgánica del Estado, es decir, por la existencia de instituciones "por arriba" y "por abajo" que enmarcan su desempeño en un entramado complejo de intereses deviniendo intereses comunes y aun universales.

iii) El poder legislativo (*Die gesetzgebende Gewalt*)

El poder legislativo que diseña Hegel tiene un carácter *sui generis*. No se trata de una asamblea representativa de los ciudadanos electa por sufragio y encargada de hacer las leyes del Estado. En contraste, se trata de un cuerpo que contiene en su seno una asamblea, representativa de los estamentos, organizada en dos cámaras, junto con el poder gubernativo y el poder del monarca. Si de legislar se trata lo deben hacer los tres poderes en armonía. De otra manera se pondría en riesgo la unidad del Estado. Aquí, más que en otros aspectos, se hace patente que la división hegeliana de los poderes es una división orgánica que busca la armonía del conjunto y no la limitación mutua. Montesquieu había escrito: "Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder".[46] Hegel responde: "La representación (*Vorstellung*) de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse mutuamente. Con esta independencia se elimina la unidad del Estado, que es lo que hay que buscar ante todo".[47] Por lo tanto, de lo que se trata es de articular armónicamente en las instituciones políticas la complejidad del Estado dadas las condiciones de la vida moderna. En este punto,

[46] Montesquieu. loc. cit., p. 106.
[47] Hegel. *Principios de la*... ob. cit., § 300, agregado, p. 385.

Hegel se manifiesta como un autor estrictamente moderno aunque se sitúa, es cierto, a contracorriente de las ideas hegemónicas acerca de la libertad, la democracia y la república. Y es que Hegel no desdeña la herencia del realismo político. Se percata de que si la práctica política y el diseño institucional se apoyan en aquellas ideas hegemónicas se tiende, inevitablemente, a la disolución del Estado.

Para que esto no ocurra es necesario que la lógica de la representación sea, en su momento fundamental, la representación de la sociedad civil tal como es. La sociedad civil está dividida en clases o estamentos; también está mediada por el poder judicial y el poder de la policía/administración pública. Por lo demás, está también organizada en asociaciones y corporaciones. La clase sustancial por su parte, está organizada con base en el principio patriarcal de la familia. Dadas estas condiciones, lo conveniente para que lo particular alcance la universalidad concreta, es decir, para que alcance el grado de politicidad, es que existan las instituciones políticas representativas de los intereses particulares pero en las que sea posible, a través de la deliberación y la decisión colectiva, alcanzar conscientemente lo universal. El poder legislativo constituye este momento necesario de la racionalidad consciente como esencia del Estado.

El poder legislativo tiene su núcleo en la asamblea de los estamentos de carácter bicameral. La primera cámara está formada por la clase sustancial, específicamente por los que son propietarios. El mayorazgo, institución jurídica que evita que se pueda vender una parte del patrimonio familiar que pasa de generación en generación a través del hijo varón mayor, adquiere una significación política: la propiedad así garantizada acredita a la parte culta de la clase sustancial para su participación en aquella cámara del poder legislativo. La cámara de los propietarios de tierra es tan sólo una de las dos partes de la asamblea de los estamentos; la otra parte es la cámara de diputados representativa, no de los ciudadanos como multitud atomística, sino de las asociaciones y corporaciones del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, es decir, de los artesanos, los in-

dustriales y los comerciantes. Se prescinde en este caso de la elección, y los diputados serán designados por las propias asociaciones de la sociedad civil que han sido reconocidas por el poder gubernativo.

Lo que garantiza que la asamblea de los estamentos no sea un simple foro donde se expongan los intereses privados de cada clase, sino se asuma lo universal, es que en este poder legislativo participa también el poder gubernativo, es decir, la clase universal que tiene su particularidad precisamente en la defensa de lo universal. Pero además, el príncipe y sus cuerpos consultivos también tienen un lugar en el poder legislativo: a fin de cuentas la sanción última de las decisiones que ahí se tomen la tiene que dar el monarca que asienta su firma. Con esto queda completo el edificio institucional que, según Hegel, garantiza la unificación de lo particular y lo universal.

Las sesiones de la asamblea de los estamentos en sus dos cámaras deben ser públicas. Éste es el mejor medio de educación del pueblo, dice Hegel. De esta manera adquiere forma concreta el principio del Estado racional como voluntad que sabe lo universal en sí y para sí. Como complemento de este carácter público (*Öffentlichkeit*) de los debates de la asamblea de los estamentos, Hegel, no sin un dejo de desprecio y resignadamente, otorga un lugar a la opinión pública (*öffentliche Meinung*), menos como un medio de educación que como una forma necesaria que adquiere la subjetividad para el desahogo catártico. Y es que la opinión pública "es el modo inorgánico en el que se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina"; está basada más en prejuicios que en verdaderos razonamientos pero conforma lo que se conoce como "sano entendimiento común". Está sujeta a la contingencia de la opinión, y por tanto, a la ignorancia, a la falsedad y al error. Sin embargo, Hegel está lejos de despreciar como bloque a la opinión pública. Y es que en ésta se encuentran "todo lo falso y todo lo verdadero" simultáneamente. Corresponde a la labor hermenéutica de los grandes hombres discernir lo uno de lo otro, encontrar lo verdadero y, con esto, darle forma, contenido y expresión a la esencia

de su tiempo y a la realización de su época. De cualquier manera la opinión pública es más o menos desdeñable cuando el poder legislativo funciona bien como momento orgánico del Estado.

La soberanía exterior

La organicidad del Estado estaría incompleta si no incorporara en su determinación como unidad el momento de lo negativo, que significa la exclusión de lo que está más allá de su ámbito de pertenencia y que lo va a mantener como unidad tan sólo como el contraste necesario (lo exterior) que lo afirma en su unidad orgánica como uno. El Estado orgánico es un individuo y, como tal, se distingue de los demás Estados. La individualidad del Estado se condensa en el monarca, y en la cualidad que define tanto al Estado como al monarca: la soberanía. Hegel considera que la independencia y la autonomía del Estado respecto del exterior es uno de los momentos esenciales del Estado. Esta cualidad adquiere realidad efectiva en la individualidad concreta del monarca, pero sobre todo en la disposición para la guerra. Si se confunde el Estado con la sociedad civil, la guerra resulta inexplicable porque sería concebida como el resultado contingente de la irracionalidad, el dominio por las pasiones de los poderosos, las injusticias, el humor de los pueblos, etcétera. Como, en cambio, el Estado es diferente de la sociedad civil, la guerra y específicamente la disposición para ésta, constituyen momentos esenciales del concepto de Estado como organicidad ética. En el Estado, lo contingente, es decir, las razones inmediatas de la guerra, adquieren la forma de necesidad. Aquí la cuestión de la necesidad tiene el sentido de necesidad filosófica, pues es necesario para concebir adecuadamente la idea del Estado, que la unidad que él representa se mantenga como tal frente al exterior. En la guerra se manifiesta la realidad efectiva de la existencia del Estado como una comunidad que es en sí pero también para sí; la particularidad, la

libertad individual y la propiedad, se ponen en juego. Se arriesga todo, incluso la vida, pero no por un fin contingente, particular o egoísta, sino por la universalidad del Estado. De las guerras, dice Hegel, salen fortalecidos los pueblos y, además, "naciones que en sí mismas son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna".[48] Con la idea filosófica de la guerra hace su aparición una nueva clase que Hegel no había ubicado con anterioridad. Se trata de la clase del valor militar, el ejército permanente, que tiene como tarea particular la defensa del Estado. Esta clase se unifica orgánicamente a las otras clases de la sociedad civil y, por supuesto, a la clase universal, también llamada aquí clase estatal (*Staatsstand*).

Las relaciones entre Estados

Pertenece a la idea del Estado el momento de su relación con los otros Estados. Se trata de una relación de mutuo reconocimiento como entidades autónomas. La relación entre Estados autónomos, independientes y soberanos carece de un árbitro, pretor o tribunal superior que pueda decidir sobre la justicia de las conductas de esas comunidades. Por esta razón las relaciones entre los Estados se mantienen en la permanente fragilidad propia del estado de naturaleza. Si los Estados no llegan a acuerdos, sus disputas se decidirán inevitablemente por la guerra. Esta específica naturaleza de las relaciones entre Estados y la consecuente inexistencia de un poder superior que pueda decidir sobre éstos, abre la puerta a la consideración hegeliana de la historia universal como el único pretor supremo que, como tribunal universal, tiene el supremo derecho de decidir sobre los Estados, los pueblos y los individuos.

---

[48] Ibidem, § 324, agregado, p. 410.

b) La superación de la teoría tradicional de las formas de gobierno y su síntesis en el Estado moderno

La teoría de las formas de gobierno de Hegel debe ser entendida por lo menos en dos niveles principales. El primero tiene que ver con su uso descriptivo y el segundo con su uso histórico. En todo caso se presupone la relación gobernantes y gobernados. Las variaciones corresponden a la forma en que esta relación se organiza, es decir, al tipo de constitución que se adopte. Esto no altera el concepto del Estado que, como vimos, tiene otras determinaciones, es decir, que se dan por supuestas las diferentes dimensiones del Estado, como Estado exterior o sociedad civil, como Estado ético y como Estado político.

En un sentido general, Hegel afirmó en algún momento que un Estado era susceptible de adoptar una u otra forma de gobierno.[49] Sin embargo, toda la fundamentación histórica de la idea del Estado que hace Hegel lo conduce, como acertadamente señala Bobbio, a concebir que un Estado no puede adoptar una u otra forma de gobierno como si se pusiera o se quitara un sombrero. Y esto, porque la constitución corresponde al Estado en su carácter esencial. Para el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, la discusión acerca de las formas de gobierno carece de sentido, toda vez que creyó hallar la clave por la cual el fundamento, naturaleza y fines del Estado moderno se concretaban en la forma de la monarquía constitucional que hemos descrito.

i) Primer nivel de las formas de gobierno en Hegel: uso descriptivo

Cuando Hegel fue director del Gimnasio de Nüremberg (1808-1816), pronunció algunas lecciones acerca de derecho y moral. En éstas se encuentra una enunciación primaria de las formas de gobierno que reproducimos a continuación:

---

[49] Véase *La constitución de Alemania,...* ob. cit.

El tipo de Constitución depende principalmente de si dichos poderes particulares (el legislativo, el administrativo, el judicial y el militar) son ejercidos inmediatamente por el punto central del gobierno y también si varios de ellos están reunidos en una autoridad o si están separados, por ejemplo si el príncipe o el regente mismo dicta inmediatamente el derecho o si se estatuyen tribunales propios particulares, además si también el regente une en él el poder eclesiástico. Es también importante si en una Constitución el centro superior del gobierno tiene en sus manos el poder financiero en el sentido más ilimitado (...) Además, si varias autoridades están unidas en una, por ejemplo, si en un solo funcionario están unidos el poder jurídico y el poder militar. Así mismo, el tipo de una Constitución está determinado por el hecho de si todos los ciudadanos participan en el gobierno. Una Constitución semejante es una *democracia*. Su degeneración es la *oclocracia* o el dominio de la plebe, cuando aquélla parte del pueblo, que no tiene ninguna propiedad y carente de disposición de ánimo jurídica, aparta con violencia a los ciudadanos jurídicos de los asuntos del Estado. Sólo en costumbres sencillas, no corrompidas y en un pequeño territorio del Estado, puede tener lugar y mantenerse la democracia. La *aristocracia* es la Constitución en la cual solamente ciertas familias privilegiadas tienen el derecho exclusivo para gobernar. Su degeneración es la *oligarquía*, cuando es pequeño el número de familias que tiene el derecho a gobernar. (...) La *monarquía* es la Constitución en la cual el gobierno está en las manos de un individuo y es hereditario en una familia. En una *monarquía hereditaria* cesan los litigios y las guerras civiles que pueden ocurrir en una *monarquía electiva* por un cambio de monarca, porque la ambición de poderosos individuos no puede hacerse ninguna esperanza para acceder al trono. (...) En una monarquía la libertad civil está más protegida que en otras constituciones (...) La degeneración de la monarquía es el *despotismo*, cuan-

> do el regente ejerce inmediatamente el gobierno según su arbitrio.[50]

Se puede constatar con facilidad que la clasificación de las formas de gobierno que aquí hace Hegel se establece, como marcaba la tradición, de acuerdo con el número de gobernantes, pero también en función de la forma de gobernar. Tal proceder se basa en la tradición asociada con los nombres de Platón, Aristóteles y Polibio.[51] De cualquier manera, en este primer acercamiento de la problemática de las formas de gobierno, Hegel no está historizando el arreglo institucional que cada pueblo asume para sí, es decir, que aún no ubica las figuras concretas de las comunidades estatales en función del tiempo histórico y del lugar geográfico-espiritual. ¿De qué depende, en realidad, que un Estado tenga una u otra forma de constitución? Hegel no puede ser más claro: depende de la eticidad desplegada históricamente, esto es, depende del carácter, costumbres, grado de cultura, modo de vida y tamaño de un pueblo.

ii) Segundo nivel de las formas de gobierno en Hegel: uso histórico y geográfico

En *La Constitución de Alemania*, Hegel distingue tres formas de gobierno: despotismo, república y monarquía. El despotismo corresponde al mundo oriental. La república a la antigüedad (esta república puede ser aristocrática o democrática: pertenece a Grecia y Roma antiguas). La monarquía corresponde al mundo moderno. De un modo más preciso, en la *Enciclopedia de las*

---

[50] G.W.F. Hegel. *Propedéutica filosófica,...* ob. cit. pp. 44 y *s*.

[51] No está de más percatarse de que, en relación con la democracia, Hegel repite casi textualmente a Rousseau, para quien esta forma de gobierno sólo es posible en "un Estado muy pequeño en que el pueblo sea fácil de congregar (y donde haya) una gran sencillez de costumbres".

Ciencias Filosóficas, Hegel hace la siguiente clasificación: "La división de las constituciones en democráticas, aristocráticas y monárquicas expone siempre aún esta distinción de la manera más determinada con referencia al poder del Estado. Al mismo tiempo deben verse como configuraciones necesarias a lo largo del proceso de desarrollo y por tanto (también) de la historia política. Por esta razón resulta superficial e insensato representarse estas (distintas) configuraciones como objeto de elección".[52]

Notamos, pues, un cambio significativo en la clasificación hegeliana de las formas de gobierno. Ahora cada una responderá al tiempo y lugar en que se desenvuelve. Veamos este cuadro que agrupa las formas de gobierno de acuerdo con el criterio del tiempo histórico y al lugar en que se han hecho efectivas:

Formas de Gobierno	De acuerdo con el tiempo	De acuerdo con el lugar
Despotismo	Inicio de la Historia	Mundo oriental
República	Antigüedad	Grecia y Roma
Monarquía	Mundo moderno	Mundo germánico

Tenemos así representada la clasificación hegeliana de las formas de gobierno de acuerdo con un uso que podríamos llamar histórico-geográfico. No sólo responde a la dirección que sigue el curso de la historia que, según Hegel, va de Oriente a Occidente, esto es, que camina siguiendo la ruta del sol; también tiene el contenido de la dimensión temporal: un pasado y un presente. El despotismo y la república fueron formas de gobierno, pero lo fueron en Oriente, en Grecia y en Roma: pasado y lejanía. En cambio, la monarquía es presente y su lugar es el aquí. La historia es tiempo, vida y lugar, en tanto historia del espíritu. Y no puede ser otra. Desde esta perspectiva podríamos encontrar que

[52] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza, trad. Ramón Valls Plana, 1997, § 544, p. 560.

la clasificación hegeliana de las formas de gobierno se plantea también en términos de los grados de libertad. "El Oriente sabía y sabe que solamente una persona es libre, el mundo greco-romano que algunos son libres, el mundo germánico que todos son libres. En consecuencia, la primera forma que vemos en la historia universal es el *despotismo*, la segunda es la *democracia* y la *aristocracia*, y la tercera es la *monarquía*". Si consideramos que para Hegel la meta suprema del espíritu es la libertad, es claro que la monarquía es la constitución que sintetiza la libertad de todos, esto es, la politeia del presente, la forma más adecuada al espíritu de los tiempos modernos.

Una tentativa de conclusión

En el plano de la filosofía política, Hegel se planteó sincretizar la libertad individual y el Estado. Se trataba de construir una polis con una forma constitucional combinada o mixta que tuviera el mismo significado que la politeia de los antiguos, pero sin esclavos y sobre la base de la ya irreversible condición libre de los modernos. Su admiración primera por la vida bella de la polis en la Grecia clásica, donde veía realizada la vinculación orgánica de cada ciudadano con su todo político, se tradujo en un intento de pensar una politeia para el mundo moderno, que no dejara fuera ningún ingrediente de la historia. Así, el cristianismo había aportado el principio de la individualidad y el amor recíproco. No era menos importante el significado de la moralidad kantiana, y ésta no se podía soslayar. Tampoco podían quedar fuera ni la lógica capitalista, ni la forma jurídica del Estado liberal de derecho. Además, la Revolución Francesa tenía que ser integrada. Esto desembocó en una fundamentación racional del Estado, que tiene como idea directriz la fórmula según la cual el individuo encuentra su individualidad sólo en una comunidad estatal correctamente organizada e históricamente conformada. De esta manera, Hegel no contrapone el individuo y la realización de la libertad individual con el Estado. No concibe

el Estado negativamente, sino que lo considera como el desarrollo necesario del ser humano en tanto sujeto libre: “Al poder del Estado están sujetos los ciudadanos como individuos y lo obedecen. Pero el contenido y la finalidad del Estado es la realización y actualización de los derechos naturales, esto es, absolutos de los ciudadanos, quienes en el Estado no renuncian a ellos, sino que más bien tan sólo en él logran gozarlos y desarrollarlos”. Por esta razón el Estado, según Hegel, crea al individuo; no es su contraposición. Al mismo tiempo, enuncia la necesidad de que el individuo sea libre en el orden. Porque la libertad es la no-dependencia, la autonomía y, en consecuencia, es el sometimiento racional y reflexivo a las leyes. Al diseñar su sistema institucional, Hegel se inscribe, sin renunciar al realismo político, en la tradición republicana que, en la época moderna, siempre quiso preservar la libertad del individuo no en contra sino a través del Estado.

V. Marx o las razones de Behemoth

Palabras preliminares

Desde las entrañas de Leviatán, Karl Marx quiere plantear razones para que Behemoth actúe y para que, por primera vez, no termine derrotado. El intento le ocupó prácticamente toda su vida. En este momento pareciera que todo fue en vano. Asociado con la figura de Stalin y el régimen soviético, el nombre de Marx cayó en desgracia; el desprestigio cubre hoy sus escritos y los de quienes en sus ideas hallaron una fuente de inspiración para emitir un grito, una protesta o una crítica en contra del sistema capitalista. Los defensores del orden vigente no acaban aún de celebrar el triunfo del mercado, la libertad y la democracia; algunos han creído ver algo así como el "fin de la historia"; otros, más precavidos, muestran que todavía hay asignaturas pendientes y basta aplicar ciertos "criterios de justicia" para remodelar y perfeccionar la sociedad de libre mercado. En estas condiciones, los intentos de criticar al sistema y la idea de su transformación se prestan inmediatamente a algo menos que la hilaridad. La derecha vence en elecciones y nunca como antes la clase obrera, golpeada y asustada, se mantiene a la expectativa o en defensa de viejas conquistas. La arrogancia de quienes defienden el orden del capital y de aquellos que desde los gobiernos lo administran, es cada vez mayor. Sienten que ganaron: Marx está muerto. Lo que resulta sospechoso de todo esto es que el capital no ha demostrado tener otra naturaleza que aquella analizada por Marx; más aún, se han reafirmado y consolidado las tendencias por él apuntadas. El gigantesco desempleo, con toda la angustia que lleva consigo, la

flexibilización en las fábricas, el deterioro ecológico, la pobreza, la mortandad por enfermedades curables, el racismo, y otros males de nuestra época, son rostros bajo los cuales se presenta el capital y que lo dejan ver como un orden de las carencias, de las necesidades insatisfechas, de la angustia y el dolor, del sufrimiento y la muerte, de la infelicidad y de la negación del placer. Se dirá que esos males han acompañado el paso de la humanidad por la historia y que el libre mercado es la forma más adecuada de solucionarlos; de ser así viviríamos en un mundo si no feliz, al menos humanamente vivible. El argumento de fondo, sin embargo, se puede trazar desde la reflexión de la esencia constitutiva de lo que encierra la sociedad llamada de libre mercado. Y uno de los que hicieron esa reflexión, con más profundidad, vehemencia y pasión, fue Marx. En el triunfo de la sociedad de libre mercado, Behemoth sigue teniendo sus razones de existencia. Marx brinda algunas de esas buenas razones. Su teoría crítica puede representarse adecuadamente como un gran esfuerzo del pensamiento por encontrar los fundamentos del capital. Desde este horizonte, la teoría de Marx significa, sobre todo, una manera de pensar. Su amplia producción teórica, es cierto, tiene diferentes partes y se despliega en varios niveles. Algunos de quienes lo leyeron tomaron al pie de la letra aforismos aislados o sentencias categóricas de los textos más conocidos; fue más difícil y menos frecuente la reflexión propia a partir de la lógica interna del discurso de Marx.[1]

[1] La literatura sobre Marx —sobra decirlo— es vasta. Algunos de los trabajos que la integran han sido importantes. Quisiera citar de una vez aquellos que han sido especialmente significativos para nuestra interpretación, sin dejar de reconocer la calidad, profundidad y rigor de textos clásicos como los de Mario Rossi, Román Rosdolsky, Jorge Juanes, Adolfo Sánchez Vázquez, István Mészáros, Michel Löwy, Rodolfo Mondolfo, Ernest Mandel, David McLellan, Martínez Marzoa, Maximilian Rubel, Augusto Cornú, Giussepi Bedeschi, Francis Furet, Georg Lukács, Shlomo Avinieri, Jorge Veraza, Umberto Cerroni, David Fernbach, por mencionar sólo a algunos. Los textos fundamentales que se han usado aquí continuamente son: Enrique Dussel. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: siglo veintiuno editores,

Desde una interpretación política, la obra de Marx puede ser asumida como un continente de dos partes fundamentales. La primera está integrada por los escritos de referencia política inmediata; ahí se encuentran muchos de sus aportes periodísticos de distintas épocas, desde aquellos primeros de la *Rheinische Zeitung*, el *Vorwärts*, el *New York Daily Tribune* y otras publicaciones, entre las que destacan "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", "Las luchas de clases en Francia" y "La guerra civil en Francia". La otra parte está compuesta por los productos de su labor teórica más sistemática y profunda. Aquí tiene su lugar la gran cantidad de cuadernos en los que iba tratando cuidadosamente, y desde una perspectiva sobre todo filosófica, la forma de constitución y despliegue del capital. Ésta es, a nuestro juicio, la parte fundamental de su obra; el gran tema que cubre esta producción teórica fue la "Crítica de la economía política".

En una interpretación política, el título del trabajo teórico principal de Marx puede llamar a error porque puede ser entendido como (y reducido a) un conjunto de escritos económicos. El discurso de Marx no es una continuación de la Economía Política; es una crítica cuyo contenido esencial es lo humano. En el autor alemán, lo "económico" es la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí, forma no natural, sino históricamente conformada. La *forma*, enunciada desde un horizonte claramente filosófico, aludirá a la *relacionalidad* [2] construida desde

---

1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: siglo veintiuno editores/UAM-Iztapalapa, 1988; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: siglo veintiuno editores/UAM-Iztapalapa, 1990. Bolívar Echeverría. *El discurso crítico de Marx*. México: ERA, 1986. Adolfo Gilly. "Consejos obreros, despotismo fabril y autogestión", en *La Batalla*, México, marzo de 1983. Carol C. Gould. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. México: FCE, 1983. José Porfirio Miranda. *El cristianismo de Marx*. México: spi, 1978. Alfred Schmidt. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: siglo veintiuno editores, 1983.

[2] Cuando Marx habla de "forma" se basa en la definición filosófica de este término fundamental. La forma es el conjunto de caracteres sostenedores o

la posición y el lugar que ocupan los seres humanos en la producción y reproducción de su vida. Pero Marx hablará de vida humana, con toda la complejidad que eso encierra. Por esta razón, su obra fundamental no es económica sino ético-filosófica, de modo que es posible desplegar razonamientos políticos a partir de su construcción crítica.

Entender a Marx como pensador político, entonces, requiere algo más que la simple lectura de textos de opinión; es necesaria una interpretación. No es un gran descubrimiento percatarse de que Marx no escribió una "teoría del Estado" o "de la política"; es provechoso, en cambio, tratar de hallar las razones de esta ausencia y encontrar el significado ético-político de la crítica de Marx. Por este camino se puede avanzar hacia una reconstrucción de una teoría crítica de la política tan necesaria para nuestra época.

Por nuestra parte, examinaremos tres momentos fundamentales de la construcción crítica de Marx. En primer lugar, analizaremos lo que se entiende como la "temprana crítica del Leviatán" que el pensador alemán adelanta en sus escritos de juventud, fundamentalmente en la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel" y en "Sobre la cuestión judía". En segundo lugar, con base en la "Crítica de la economía política", desarrollaremos cuidadosamente lo que consideramos más significativo del discurso de Marx acerca y en contra de la dominación. Finalmente, haremos una reflexión acerca del contenido hedonista del planteamiento ético-crítico de Marx.[3]

---

básicos de las cosas; la forma es la esencia. Para que un conjunto de caracteres *formen* algo, establecen un complejo relacional y el resultado será la esencia de ese algo. Hegel es muy claro en este sentido: "*conocer* no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido *determinado;* y siendo así también que 'contenido determinado' implica una *conexión* compleja en sí misma y funda una conexión con otros objetos". *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* ob. cit. § 46, p. 146. (subrayado nuestro)

[3] Como en este capítulo recurrimos frecuentemente a citas de Marx, la forma de las referencias bibliográficas de sus escritos aparece de manera especial. Después de la cita se anota, entre paréntesis, una clave y un número o un conjunto

La temprana crítica del Leviatán

Cuando se derrumbaron sus expectativas de dedicarse a la carrera docente, Marx encontró en el periodismo una fuente de ingresos y un lugar apto para desarrollar ideas. Los temas que trató entonces fueron diversos, aunque todos relacionados con las condiciones políticas y sociales de Prusia. Para aquella época, la figura filosófica de Hegel seguía siendo dominante, no obstante que cargaba con un cariz polémico. Los hegelianos se hallaban divididos. El joven Marx se encontraba entre quienes, tras las huellas de Hegel, pretendían cambios democráticos en el sistema gubernativo del Estado prusiano desde una perspectiva liberal radical. A la luz de los hechos políticos y sociales sobre los que opinaba en sus artículos, Marx fue quedando sin respuestas ante

---

de números. La clave alude, en forma abreviada, al título del libro; el número, a la página correspondiente. En ocasiones, después de un punto y coma, se agrega el número de la página de la versión alemana. Las claves son las siguientes: CH: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, trad. Antonio Encinares, 1970, 158 pp. Versión alemana: "Kritik des Hegelschen Staatrechts", en *Marx-Engels Werke (MEW)*. Berlin: Dietz Verlag, 1974. JF: "Sobre la cuestión judía", en Marx y Ruge. *Los anales francoalemanes*, México: Martínez Roca, trad. J.M. Bravo, 2a., 1973. Versión alemana: "Zur Judenfrage", en K. Marx, *Frühe Schriften*, vol. I. (por H. J. Lieber y P. Furth), Darmstadt, 1971. MS 44: *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, trad. Francisco Rubio Llorente, 11a. 1984. Versión alemana: "Ökonomische und Philosophiesche Manuskripte" en K. Marx, *Frühe Schriften*, vol. I (por H.J. Lieber y P. Furth), Darmstadt, 1971. CP: *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. México: ERA, trad. Bolívar Echeverría, 1972. GR: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 3 tomos. México: siglo veintiuno editores, trad. Pedro Scaron. Versión alemana: *Ökonomische Manuskripte 1857-1858, Marx Engels Werke (MEW)* Band 42, Berlin: Dietz Verlag, 1974. ZK: *Contribución a la crítica de la economía política*. México: siglo veintiuno editores, trads. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó. 2a. 1986. DK: *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos en 8 volúmenes. México: siglo veintiuno editores, trad. Pedro Scaron. MS 61-63: *Progreso técnico y desarrollo capitalista*. México: Cuadernos de Pasado y Presente núm. 93, trads. Raúl Crisafio y Jorge Tula, 1982. IN: *El Capital. Capítulo VI (inédito)* México: siglo veintiuno editores, trad. Pedro Scaron, 12a. 1985.

las “dudas” que lo asaltaban, —como diría más tarde. El núcleo de esas dudas era la naturaleza del poder político: parecía como si la esfera estatal no respondiera a esa suerte de interés general o bien común, que teóricamente constituía su razón de existencia. La sorpresa fue mayor cuando el joven Marx se daba cuenta de que la dinámica estatal quedaba absorbida y subordinada por los intereses privados de los propietarios. Algo no funcionaba. Por lo demás, la censura se había agudizado y cada vez se estrechaba más el margen de opinión. Marx no resistió: decidió renunciar al periódico y encerrarse en su cuarto de estudio con sus dudas teóricas. Tomó a Hegel, lo leyó y escribió una serie de anotaciones críticas que hoy se conocen con el título de “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”. Esas notas dan cuenta de los innegables progresos que el joven pensador experimentó para una explicación del fenómeno estatal. A fines de 1843, Marx redactó “Sobre la cuestión judía” en la que quedaron expuestas de manera clara las nuevas ideas que Marx iba paulatinamente construyendo para encontrar la razón de ser de la existencia del Estado. Analizaremos en primer lugar la crítica de Marx a Hegel, y después “Sobre la cuestión judía” que apareció en los *Anales franco-alemanes* de 1844.

La crítica a Hegel

Podríamos dividir el texto del joven Marx en dos partes fundamentales y más o menos diferenciadas: una primera, en la que el autor pasa revista críticamente a la lógica de la fundamentación hegeliana del Estado; una segunda, donde Marx desarrolla un discurso propio en el que se verifican algunas intuiciones básicas de la crítica del Estado moderno. Cada una de estas partes presenta diversos momentos. En primer término, Marx juzga que las conexiones políticas de Hegel no son sino las manifestaciones teóricas, escritas en clave filosófica, de la nueva realidad histórica: la época moderna con su sociedad de intercambio mercantil, sus individuos libres e iguales y su Estado político. En estas con-

diciones, para el joven Marx la filosofía política de Hegel desarrolla una curiosa lógica en la cual el orden político existente coincide con la racionalidad del propio sistema filosófico. Hegel —dice Marx— "no desenvuelve su pensamiento de acuerdo con el objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta". (CH: 22; 213)

En la filosofía política de Hegel, "el Estado no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica, sino de acuerdo con la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia, la razón de la constitución (*die Vernunft der Verfassung*) es la lógica abstracta y no el concepto del Estado (*der Staatsbegriff*). En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo con la naturaleza del Estado; el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado". (CH: 27; 217 y *s*.)

Para completar, Marx señala: "Hegel da a su lógica un cuerpo político, no da la lógica del cuerpo político". (CH: 63; 250) De esta manera, establece ya un primer principio del análisis del Estado en contraposición con Hegel: es necesario comprender la esencia misma del ser que se estudia y, a partir de ahí, desentrañar su lógica interna. Sería incorrecto, en este sentido, tomar como punto de partida una lógica, una idea, una sensación o un dogma y sobre esta base constatar todo lo demás. En este caso, el Estado debiera ser comprendido y explicado sin ubicarlo en el lugar del sistema filosófico cerrado que mejor le acomode sino, por el contrario, tratando de encontrar su lógica interna, el contorno social que le daría sentido y significado.

Marx reconoce el acierto de Hegel cuando entiende al Estado como un organismo: "Considerar al Estado político como organismo, constituye un gran progreso". (CH: 19; 210) Sin em-

bargo, no encuentra un puente lógico entre esta idea del Estado y la monarquía constitucional que Hegel plantea como la forma de gobierno más adecuada. En otras palabras, según Marx, éste no fundamenta de manera lógica la monarquía como la forma necesaria que ha de adoptar el Estado. No hay razón para hacer del monarca, si se toma como base la idea hegeliana del Estado como comunidad, el representante del Estado, el Estado en cuanto persona o bien el momento subjetivo del Estado, "porque la personalidad no es real más que como sujeto, y como todo sujeto sólo es real como individuo, la personalidad del Estado se hace real siendo una persona. ¡Hermosa conclusión! Hegel también podría afirmar: dado que el hombre individual es un individuo, el género humano no es más que un solo hombre". (CH: 37; 228)

De este modo, la postulación de la monarquía como forma adecuada del Estado contradice la concepción del Estado como cuerpo comunitario, ya que resulta inexplicable que la voluntad de un hombre (el monarca) se convierta en voluntad del Estado. Si esto es así, la voluntad de los individuos que componen el Estado quedaría marginada; el Estado se reduciría a una persona. "Hegel define (...) al monarca como la 'personalidad del Estado, la certeza de sí'. El monarca es la 'soberanía personificada', la 'soberanía encarnada', la conciencia objetiva del Estado por la que todos los demás son excluidos de esta soberanía y de la personalidad y conciencia del Estado. Pero al mismo tiempo Hegel, no sabe dar a esta *Souveraineté Personne* otro contenido que el 'Yo quiero', el momento arbitrario de la voluntad. La 'razón del Estado', la 'conciencia del Estado' es una persona empírica 'única' con exclusión de todas las demás; pero esta razón personificada no tiene otro contenido que la abstracción 'Yo quiero': *L'Etat c'est moi*. (CH: 36; 227) Así pues, la idea de la monarquía, que es hereditaria, entra en contradicción con los propios principios de la teoría del Estado de Hegel. Si el Estado es la "realidad de la idea ética" que supera la esfera del egoísmo privado de la sociedad civil y une a los individuos en tanto comunidad como miembros del Estado, la monarquía —con todo y que Hegel defiende

una monarquía constitucional— choca con este principio porque su fundamento no es la colectividad sino el nacimiento de una sola persona: el monarca. Si Hegel fuera congruente con su idea del Estado "debería decir (...) el individuo no tiene verdad sino en cuanto es muchos individuos". (CH: 37; 228) En cambio, en la visión de Hegel, el nacimiento natural de un hombre determinaría la dignidad del monarca. "Hegel ha demostrado que el monarca debe nacer —cosa de la que nadie duda—, pero no ha demostrado que el nacimiento hace al monarca". (CH: 45; 235) Si el nacimiento es el fundamento del Estado, "en la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón sino la simple naturaleza. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, como determina la calidad del ganado". (CH: 45; 235)

Los cuestionamientos de Marx se condensan en el problema de la soberanía: ¿a quién pertenece?, ¿al pueblo o al monarca? "Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he aquí el dilema". (CH: 39; 230) Si se es consecuente con la visión hegeliana del Estado (organismo) —que, en principio, Marx hace suya— se tendría que llegar a la conclusión de que el pueblo es el Estado real; y entonces "es un error hacer sujeto del poder soberano". (CH: 29; 221) Es aquí donde se manifiesta que para Marx el Estado no es el príncipe sino el todo social: "¡Como si el pueblo no fuese el real Estado! (*Als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat*) El Estado es lo abstracto (*Der Staat ist ein Abstraktum*) Sólo el pueblo es lo concreto (*Das Volk allein ist das Konkretum*)". (CH: 38; 229)

A partir de esta idea, el joven de 25 años desarrolla la concepción según la cual el Estado y, en general, las instituciones políticas son actos humanos y, por tanto, poseen una naturaleza social; sus actores son individuos, pero no aislados sino socialmente organizados: se vislumbra ya la idea de que las instituciones políticas son, ante todo, relaciones sociales "Los asuntos y actividades del Estado están ligados a individuos (...) no al individuo físico (*als physisches*), sino en cuanto individuo político (*sondern als staatliches Individuum*), tomado en su cualidad estatal (*Staatsqualität*)". (CH: 30; 222)

Hegel olvida —continúa el joven de Trier— que "los asuntos del Estado (...) no son más que modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres (...) Se entiende entonces que los individuos, en tanto que titulares de los asuntos y poderes del Estado, son tomados en su cualidad social y no en su cualidad privada". (CH: 30-31; 222) "El ser no agota nunca las esferas de su existencia en un solo individuo, sino en muchos individuos..." (CH: 36-37; 229) Se perfila aquí claramente una importante idea que Marx no dejará de subrayar en sus escritos posteriores. De hecho, esta idea tendrá una gran trascendencia en la ulterior crítica de la economía política. El principio explicativo de la realidad no radicará en las cosas en cuanto a su materia, sino a su forma: en cuanto al universo o conjunto de circunstancias que rodean a la cosa y sólo en razón de las cuales obtiene su verdad. El ejemplo típico de esta forma de proceder es el análisis que hace Marx de la mercancía: como forma social, ella presupone un determinado tipo de relaciones sociales, sólo a través de las cuales se configura en mercancía. Llevado a la lógica estatal, este razonamiento entiende al ciudadano como una configuración formal en la comunidad Estado. A su vez, esta comunidad Estado no será otra cosa sino una red de relaciones entre seres humanos.

Con base en este razonamiento, Marx diferenciará entre el Estado comunidad que se iguala al pueblo, y el Estado político, entendido como cuerpo abstracto de hombres que, en su condición de ciudadanos, quedan representados y fijados en el monarca, en la clase universal y en el poder legislativo. El Estado comunidad tiene para Marx un significado positivo, pues se identifica con la vida orgánica de un pueblo; para el Estado así concebido, Marx reserva el adjetivo de real, racional o verdadero. "En el Estado realmente racional (...) los 'individuos' toman parte en cuanto que 'todos', es decir, en la sociedad y como miembros de la sociedad, en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos generales". (CH: 145; 322) Por el contrario, el Estado político, que es un fenómeno de la época moderna, significa el desgarramiento en la vida de un pueblo que se manifiesta en la

independencia o autonomía de personas e instituciones que constituyen una esfera separada de la sociedad civil y que aparentan representar el interés general. En este sentido, el Estado deja de ser la vida orgánica de un pueblo y se transforma en una simple representación. "Hegel confunde (...) al Estado como conjunto de la existencia de un pueblo, con el Estado político". (CH: 98; 282)

Ahora bien, ¿cómo es que, a pesar de ser un artificio humano, el Estado se separa de las voluntades de la comunidad?, ¿qué ha sucedido con el Estado? En efecto, pese a ser una relación humana, ha dejado de pertenecer al organismo social o, mejor dicho, ha dejado de ser el organismo social: se ha separado, ha adquirido una lógica propia y ahora se ha puesto en contra de la sociedad civil; se ha convertido en un Estado político. La mayor ratificación de este fenómeno la da el propio Hegel al plantear la soberanía del monarca —como ya vimos— pero también al discurrir en torno al poder gubernativo y al poder legislativo. Ambos no hacen sino demostrar que la pretendida solución hegeliana de conciliar al individuo y a la comunidad en el Estado es una solución mística.

De esto no tiene culpa Hegel, pues "describe al ser del Estado tal cual es". (CH: 81; 226) La mistificación pertenece a la propia realidad del Estado moderno; Hegel dará a esto una forma filosófica. La pretendida reconciliación hegeliana entre el individuo y la comunidad en el Estado, será una expresión de la unidad imaginaria que quiere representar el Estado en la época moderna. En ambos casos la solución, según Marx, es falsa. Para comprobarlo de manera lógica, Marx aborda el tratamiento que Hegel realiza del poder gubernativo y del poder legislativo.

La existencia del poder gubernativo, como personal profesional del Estado, indica que no todos los miembros de la sociedad son dueños de sus propios asuntos, los del Estado considerado como comunidad, como universalidad. Sólo algunos alcanzarán el privilegio de pertenecer a la esfera de organización de los asuntos superiores del Estado. "La oposición entre el Estado y la sociedad civil está fijada (...) el Estado no reside, sino fuera de la

sociedad civil, a la que no toca más que por medio de sus 'delegados', a quienes confía la 'gestión del Estado' en el interior de esas esferas. Por estos 'delegados' no es suprimida la oposición, sino que es transformada en oposición 'legal', 'fija'. El 'Estado', en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este ser contra la sociedad civil. (CH: 64; 252)" De este modo, la burocracia representa la generalidad, pero se trata de una generalidad imaginaria: "El 'formalismo de Estado' que es la burocracia, es el 'Estado en cuanto formalismo' y como tal lo ha descrito Hegel. Como este 'formalismo de Estado' se constituye como poder real (*als wirkliche Macht*) y llega a ser su propio contenido material, es evidente que la 'burocracia' es un tejido de ilusiones prácticas o la 'ilusión del Estado' (*die 'Illusion des Staats'*). El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, un espíritu teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado". (CH: 60; 248)

Se trata, en efecto, de una crítica a la que podríamos llamar la religión fetichista del Estado, con sus cultos, sacerdotes, principios y misterio: "La burocracia es el Estado imaginario (*der imaginäre Staat*) junto al Estado real (*neben dem reellen Staat*), es el espiritualismo del Estado (...) La burocracia posee la esencia del Estado (*Die Bürokratie hat das Staatswesen*). La autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad (*die Vergötterung der Autorität*) constituye su sentimiento". (CH: 61; 249) Adviértase que Marx desarrolla esta crítica del Estado moderno con base en un paralelismo con la crítica religiosa. De hecho, dirá que la de Hegel es una interpretación teológica. Ciertamente, el Estado prusiano de la época era un Estado cuyo fundamento radicaba en la religión. Pero Marx ya no se refiere únicamente al Estado que se reclama como cristiano sino también al Estado que se ha separado de la religión, que ha asumido su laicidad pero que, aún en esas condiciones, sigue siendo religioso por lo menos en dos sentidos: *a*) en que, no obstante ser una creación social, humana, se convierte en una instancia separada de la sociedad, a la cual se le rinde idolatría: el culto de la autoridad. Este ídolo tendrá sus sacerdotes: los buró-

cratas; *b*) en que aparenta representar, en cuanto a su estructura institucional, a la comunidad, a la generalidad; es ésta la ilusión de considerar que todos los individuos forman parte de los asuntos del Estado. Se trata del "cielo político" donde los sujetos son "miembros del Estado" y, en cuanto tales, alcanzan la igualdad.

Esta mistificación del Estado moderno —cuyo intérprete es Hegel, dice Marx— se completa en el poder legislativo. Éste, según Marx, aparenta llevar los asuntos del pueblo a la alta esfera general del Estado. "El elemento constituyente es la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, la ilusión de que la preocupación general es preocupación general, asunto público, o la ilusión de que la preocupación del pueblo es asunto general". (CH: 79; 265) Y no se trata sólo de una ilusión. Este mecanismo se convierte en un poder real cuando "las clases" de la sociedad civil se "entienden" con el gobernante y al hacerlo caen en la ilusión de la unidad. "El momento del elemento constituyente, cámara de los pares, cámara de los lores, etcétera, es la más alta síntesis del Estado político en la organización que estamos considerando. Lo que desea Hegel, 'la realidad del acuerdo' y la 'imposibilidad de la oposición hostil no es alcanzado en ella, es verdad; más bien se queda en la 'posibilidad del acuerdo'. Pero es ésta la ilusión formulada de la unidad del Estado político consigo mismo (...) Depende del *statu quo* real de la relación entre el elemento constituyente y el elemento soberano, el que esta ilusión sea una ilusión eficaz o un engaño consciente de sí mismo. En tanto que las clases y el poder soberano están de acuerdo de hecho, se entienden, la ilusión de su unidad esencial es una ilusión real y, por lo tanto eficaz". (CH: 116: 298)

He ahí "el formalismo" del Estado moderno. ¿En qué se fundamenta o por qué se constituye esta "ilusión" del Estado? Marx encuentra un vínculo entre la propiedad privada y el Estado político como base de aquel formalismo. Pero este hallazgo tiene múltiples limitaciones. Lo separan unos meses y varias lecturas de su encuentro con la economía política; su crítica le brindará a Marx las claves de aquella conexión entre el Estado político y la dominación social, cuestión que vislumbró pero ya no sistematizó.

¿Cómo puede superarse la "ilusión" del Estado? Marx da una respuesta inicial, que no por ingenua es menos significativa: que el Estado político se subsuma en la sociedad civil, es decir que se supere la división entre el Estado y la sociedad civil. De este modo, en nuestra opinión, Marx recupera la idea hegeliana del Estado como comunidad: que todos los miembros de la sociedad se hagan Estado. Podría objetarse, sin embargo, que en términos operativos la organización estatal no puede ser sino representativa, pues "es materialmente imposible que todos decidan todo en sociedades cada vez más complejas, como las sociedades industriales modernas".[4] Cuando el joven Marx trata el problema de la representatividad es particularmente explícito: la representatividad simplemente es una consecuencia de la separación entre Estado y sociedad civil, por tanto, un elemento más del Estado mistificado: "La cuestión de saber si todos 'deben participar' individualmente en la 'discusión y en las decisiones de los asuntos generales del Estado' es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político (*die Trennung des politischen Staats*) y la sociedad civil". (CH: 147, 323)

Ahora bien, el misticismo del Estado político se resuelve en el Estado verdadero, real o racional. He aquí un movimiento interesante. Como habíamos dicho, Marx hace suya la idea del Estado de Hegel, aquélla que consiste en considerarlo como un organismo social. De este modo, el Estado verdadero, para Marx, es la propia sociedad que ha logrado reconocerse a sí misma y donde "el interés general viene a ser realmente interés particular y no como en Hegel puramente en el pensamiento, en la abstracción, lo que no puede hacerse sino cuando el interés particular llega a ser realmente interés general". (CH: 62; 250) Permítasenos, por último, una larga cita que aclara este movimiento del pensamiento de Marx que estamos tratando de seguir, según el cual el Estado verdadero es la comunidad: "Los asuntos generales del Estado son los asuntos públicos, el Estado en tanto que asunto general. La discusión y la decisión son la realización del Estado

[4] Norberto Bobbio. *El futuro de la democracia*. México: FCE, p. 33.

como asunto real. Parecería evidente que todos los miembros del Estado tienen una relación con el Estado considerado como su asunto real. La noción miembro del Estado implica ya que ellos son un miembro del Estado, una parte del Estado y que éste los considera como una de sus partes. Si existen como una parte del Estado, es evidente que su existencia social es ya su participación real en el Estado. No solamente son una parte del Estado, sino que el Estado es parte de ellos (*der Staat ist ihr Anteil*). Ser una parte consciente de algo, es tomar con conciencia una parte del mismo, tomar una parte consciente. Sin esta conciencia, el miembro del Estado sería una bestia (cuando se dice) 'Los asuntos generales del Estado', se hace nacer la apariencia de que los 'asuntos generales' y el 'Estado' son algo diferente. Pero el Estado es el 'asunto general' (*die allgemeine Angelegenheit*) y, por lo tanto, los 'asuntos generales'". (CH: 146; 323)

En otros términos, esta idea aparecerá varios años más tarde en los *Grundrisse*: libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos, proyecto de comunidad. La diferencia ente el texto juvenil y la idea de los cuadernos de 1857-1858 es que en el primero, para el Marx que aún no es comunista y todavía no inicia sus estudios críticos de economía política, la comunidad donde se logra la conciliación entre el individuo y el todo social se llama Estado real, Estado verdadero, Estado racional o simplemente el Estado como pueblo. En la teoría consolidada de Marx se hablará solamente de comunidad y eso constituye una diferencia muy importante.

La cuestión judía

En "Sobre la Cuestión Judía" quedan expuestos de manera inicial ciertamente pero no por ello con menor claridad, algunos de los temas centrales para una crítica de Leviatán. Conviene decir, en primer término, que para Marx, siguiendo la tradición, el Estado es también una comunidad política (*politische Gemeinschaft*) que está formada por los mismos individuos con-

cretos de la sociedad civil, pero ahora abstraídos de esa condición terrenal y llevados a un mundo de igualdad y libertad sublimadas. En el cielo del mundo político, es decir, en la esfera estatal, los sujetos son ciudadanos y en cuanto tales, jurídica y políticamente iguales. Esta condición, empero, no corresponde con la determinación de estos mismos individuos en cuanto seres terrenales. Con esto queda claro que para Marx el Estado no es un aparato ni un instrumento, ni un conjunto de funcionarios e instituciones; tampoco es el gobierno. Es, en cambio, una comunidad (*Gemeinschaft*) pero ficticia o como le gustaba decir *imaginaria* o *ilusoria*. No puede ser de otra manera, si los mismos individuos que en esa esfera forman un todo común, en la de la sociedad civil se enfrentan unos con otros, cada uno viendo en el otro al enemigo y tratando de obtener el máximo provecho individual. ¿Cómo es que de estos sujetos egoístas pueda brotar una comunidad? El contractualismo había dado una respuesta: mediante el pacto o el acuerdo basado en los intereses individuales, se formaría no una comunidad en el sentido aristotélico, pero sí una asociación voluntaria que serviría para proteger la vida y dar seguridad a las personas y los bienes de todos aquellos que la constituyesen.[5] Hegel había ensayado otra respuesta: por la superación de los antagonismos reconociendo a cada cual su papel diferencial en la formación de la riqueza, en la actividad productiva y conciliando a todos en el nivel superior del Estado. Ambas respuestas sublimaban el momento estatal al representarlo y entenderlo como el reino de la armonía. Al joven Marx le pareció que algo andaba mal. Tenía un indicador: la religión. El Estado político perfectamente constituido remite la religión a un asunto privado, a la esfera de la sociedad civil. Si este Estado político se desvincula de la religión para hacer de ésta un asunto privado, y así mismo, la religión sigue existiendo, eso muestra que los hombres requieren adjudicar a una potencia exterior a ellos sus propias posibilidades y su propio poder. Esa religión, aunque sea la cristiana, no corresponde al espíritu original del cristianismo.

---

[5] Véase Albert O. Hirschman. *Las pasiones y los intereses,...* ob. cit.

De todos modos, para Marx, esto es lo que menos importa. En el Estado cristiano la religión se usa como "tapadera"; hoy diríamos como mecanismo de legitimación. Pero se trata de una religión des-esencializada, vacía del contenido comunitario que la caracteriza en su espíritu original. Se trata de una religión que experimenta la tragedia de que para realizarse se institucionaliza y al hacerlo niega sus principios. Pero la crítica de esa religión ya había sido hecha y era innecesario continuarla. Marx descubría —bajo el influjo de Moses Hess—, en cambio, que una nueva religión se apropiaba de la sociedad civil: la que adora el mundo de las cosas y somete el de los hombres. Su dios es el dinero y su fe el egoísmo. Éste es el espíritu del judaísmo práctico apoderándose del alma terrena.

La nueva religión del dinero, que no es la del sabat sino la de toda la semana, expresa que los seres humanos han renunciado a organizar y determinar sus propias vidas; han depositado —como señalaría más tarde Marx en los *Grundrisse*— en un poder extraño la confianza que no depositan en ellos mismos.

El centro de la crítica se pone ahora en la *forma social* que el dinero expresa; se trata de una forma social que puede ser explicada mediante metáforas religiosas que Marx acostumbraba.[6] Así como en la religión —llamémosle fetichista— los hombres crean a sus dioses para luego someterse a ellos, así también en la sociedad civil crean el dinero para después adorarlo. Los productos del trabajo, representados en el dinero, adoptan una vida propia separada de sus creadores. Son las cosas —dirá Marx en 1844— las que dominan a los seres humanos.

¿En qué situación queda el individuo en este nuevo mundo religioso sólo declarativamente laico?, ¿qué acontece con la libertad y con la individualidad?, ¿qué sucede con la igualdad? En la respuesta a estas preguntas subyace la crítica más profunda a los supuestos del constructivismo contractualista. En efecto, aquel modelo había partido de individuos libres que voluntariamente

---

[6] Véase Enrique Dussel. *Las metáforas teológicas de Marx.* Navarra: Verbo divino, 1993.

contratan la formación de una autoridad política común; daban así origen al Estado que no era sino su propia unión, la asociación o comunidad política construida por ellos.

Estos individuos que formaban el Estado como un artificio y como un resultado de su libre voluntad, tenían ya todas las características del burgués, esto es, del hombre de la sociedad moderna. Eran ciertamente iguales pero sólo en cuanto tenían todos ellos la libertad de no ser interferidos en la persecución de sus propios intereses; eran individuos que buscaban, sobre todo, la seguridad egoísta en su propiedad privada. Con estos individuos, el contractualismo construyó su modelo; con ellos conformó al Estado como asociación. Si en la sociedad civil esos individuos eran religiosos porque depositaban en el dinero su confianza y su poder, su creatividad y su vida, también para el Estado eran religiosos. Lo eran en primer término porque constituían una comunidad ficticia que los igualaba sin que eso fuera real; en segundo lugar, porque, como sucede en las religiones fetichistas, creaban un ídolo o un dios al que cedían todos sus poderes y sus virtudes, su capacidad de pensar y de actuar, de crear e inventar, en suma de determinar sus propias vidas. Su organización comunitaria como Estado no les pertenece más. Han creado un Estado en el que ellos mismos están inmersos pero sobre el que ya no tienen control. Ninguna figura más exacta para representar simbólicamente esta *politicidad enajenada* que la de *Leviatán*.

No es descabellado pensar que Marx tiene también un modelo de Estado. Hay que advertir, sin embargo, que tal modelo no adopta la forma tradicional de proposiciones sistemáticas respecto de lo que es el Estado, sino la de un discurso crítico sobre una forma social (la del capital) que tiene también su momento político-estatal y frente a la cual se levanta una forma comunitaria no enajenada.

Precisamente en sus escritos juveniles que analizamos, encontramos suficientes elementos que perfilan el virtual modelo de Estado. En primer término, Marx habla de un “Estado real” o “Estado verdadero” donde rige el bien común, la libertad en comunidad o positiva y la ausencia de dominación. Es un Estado

que ha sido subsumido en la sociedad civil, lo que no quiere decir sino que los hombres han recuperado su politicidad natural, su capacidad de decidir sobre sus propias vidas y sobre sus asuntos comunitarios. Este nuevo Estado correspondería con lo que llama Marx la "emancipación humana". Se trataría de una *polis* sin esclavos y sin dominación:

> Sólo cuando el hombre individual real reincorpore en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, devenga ser genérico, sólo cuando el ser humano haya reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas *sociales* (*gesellschaftliche Kräfte*) y esta fuerza social no sea separada de él bajo la forma de fuerza *política* (*politischen Kraft*), sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (*die menschliche Emanzipation*). (JF: 249; 479)

En realidad este Estado sería la forma de una politicidad recuperada en contraposición de aquella enajenada representada por Leviatán. La forma social de esta nueva politicidad y de este nuevo Estado es la ausencia de dominación fundada en una relación no de igualdad abstracta sino de fraternidad concreta. Su forma de producción es descrita por Marx usando la figura del "supongamos" tan característica de la construcción de modelos, especialmente del contractualista cuando *suponía* un "estado de naturaleza" y un "contrato":

> Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción;* habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo*, *comprobable sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda*. 2) En tu goce

> o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1) de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2) de haber sido para ti el *mediador* entre la comunidad y tú, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi *esencia comunitaria, humana*. (CP: 155 y s.)

Es un modelo y *como tal* no puede ser aplicado. Siguiendo a Kant, no indica cómo es la sociedad y su Estado, sino cómo deben ser. Se trataría de una idea regulativa de la razón práctica; así considerada es imposible que se ubique concretamente en el espacio y en el tiempo fenomenológicamente. Es útil y necesaria, sin embargo, para orientar la acción y demarcar el terreno de lo posible. La seguimos necesitando para destruir el Leviatán nuestro de cada día: aquél en el que estamos inmersos y ese otro, más terrible, que todos llevamos dentro.

En las entrañas de Leviatán: la dominación del capital o el capital como dominación

En Londres, después de un largo peregrinaje europeo, Marx pudo concentrarse en sus estudios de economía política. Las dificultades económicas no concluyeron sino que, en ocasiones, se agudizaron y acabaron con los nervios de Jenny von Westfallen, su amorosa y solidaria esposa. La noble ayuda de Engels fue esencial para que Marx pudiera continuar con su arduo trabajo crítico.

En Inglaterra se encontró con un ambiente propicio para observar las manifestaciones más elocuentes y claras del capital como entorno de vida. El "laboratorio" del pensador alemán fue, sin embargo, su mesa de trabajo en el British Museum y sus innumerables cuadernos de notas. El proyecto de Marx era hacer una "crítica de la economía política" que, en conjunto, constituyera un "todo artístico": nunca terminó su proyecto y sus múltiples planes reflejan que continuamente modificaba la investigación y la manera de exposición. Una cosa sí quedaba clara en el pensamiento de Marx: la crítica del discurso de los economistas le permitiría comprender la esencia y las formas de manifestación del capital como eje de la vida moderna. Es necesario entender esto para no caer en el frecuente error de pensar que Marx hace una "economía" y que reduce la complejidad de la vida social moderna a "lo económico". Su discurso crítico no es una continuación de la economía; es, en cambio, una ruptura profunda, radical, que, al mismo tiempo, abre múltiples posibilidades para construir críticas respecto de los diversos momentos constitutivos del despliegue del capital. De hecho, la crítica de Marx se articula desde un horizonte filosófico que trata de dar cuenta acerca de las consecuencias humanas que tiene el capital.

En las líneas que siguen trataremos de hacer una exposición metódica de los momentos fundamentales de la crítica de la economía política, rescatando como columna vertebral el despliegue de la cuestión del poder y la dominación que el discurso de Marx se encarga de develar.

Mercancía

"La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran". (DK: I; 43) En primer término, la mercancía es un producto del trabajo humano destinado a satisfacer una necesidad. En su determinación material, la mercancía tiene una forma óptima para satisfacer esa necesidad; en cambio, su deter-

minación formal no es evidente *prima facie*. Si el producto ha sido elaborado, antes que para satisfacer una necesidad, para entrar en la lógica del intercambio, entonces además de su cualidad natural tiene inscrita una naturaleza *formal*. Para Marx "lo formal", como hemos apuntado en la primera nota, alude a la red de relaciones sociales que envuelven los objetos materiales y que les dan cualidades diferentes a las que esos objetos poseen desde el punto de vista "natural" o "material". Así, por ejemplo, el producto del trabajo humano adquirirá la *forma* de mercancía si es elaborado, prioritariamente, para ser intercambiado y, secundariamente, para ser consumido: el producto tiene una característica que no tiene "por naturaleza". Este carácter es el de "ser para otro", o con otras palabras, estar destinado a que otra persona —distinta del productor directo— la adquiera a cambio de otra mercancía. El valor de uso de la mercancía sintetizará su carácter natural, es decir, las cualidades específicas en razón de las necesidades humanas; en contraste, el valor de cambio resume la forma de un objeto como mercancía. Lo fundamental de una mercancía no es la cosa o el objeto sino la relación entre personas, sólo a través de la cual un objeto adquiere su carácter de mercancía.

De la mercancía al valor

El carácter de la mercancía de "ser para otro" implica —de manera lógica— que deba establecerse una magnitud para ponderar o medir esa cualidad formal. Como el producto es resultado del trabajo humano, tal medición toma como punto de partida (así lo habían enseñado los economistas) al propio trabajo. Para Marx, el trabajo es ante todo actividad, movimiento, y el movimiento no es, no puede llegar a ser, sin el tiempo; en otros términos, el tiempo es movimiento y el movimiento es tiempo, como lo dictó el maestro Heráclito. De este modo, el tiempo de trabajo se configura como la escala con la que se medirá el carácter formal de ser para otro de los productos. Además de su valor de

uso, los productos tendrán una cualidad formal que se mide por el tiempo de trabajo que se utilizó para su producción. Esa característica de la mercancía (que la va a constituir como tal) es el valor que, así entendido, no es sino trabajo objetivado y destinado para otro que se mide por el tiempo. Entonces, el valor es el carácter de "intercambiabilidad" del producto, pero además "el valor es al mismo tiempo el exponente de la proporción en la que una mercancía se cambia por otra (...) es su intercambiabilidad cuantitativamente determinada (*er ist quantitativ bestimmte Austauschbarkeit*)". (GR: I; 65; 76)

Desde ya, el valor es una relación social porque presupone la existencia de por lo menos dos sujetos que intercambian. El valor no es la cualidad material de las mercancías sino "su relación social, su cualidad económica (*Der Wert ist ihr gesellschaftliches Verhältnis, ihre ökonomische Qualität*)" (GR: I; 66; 76), vale decir, su determinación formal. Esta relación social se establece en varios niveles. En primer lugar, la fuente del valor, es decir el trabajo, se desarrolla socialmente. En segundo lugar, el hecho de objetivar el trabajo y destinarlo "para otro" (en otros términos: la formación: *die Bildung*) del valor connota la existencia del productor y del comprador; por ende, significa una relación entre seres humanos, una relación social. Por último, la magnitud del valor por el tiempo de trabajo no quiere decir que se tome en cuenta el tiempo específico de un productor específico para la elaboración de una mercancía específica. Por tanto, el valor de ésta va a ser establecido socialmente, es decir, que el valor está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción.

Aquí aparece, sin embargo, un complicado proceso de mistificación. El trabajo que crea valor de cambio, lo hemos visto, es una relación social; pero algo que caracteriza a este tipo de trabajo "es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas (...) Por eso, agrega Marx, si es correcto decir que el valor de cambio es una relación entre personas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material (...) De

este modo, el valor de cambio aparece como determinación natural social de los valores de uso, como una determinación que les corresponde en cuanto cosas". (ZK: 17) La mistificación opera aquí en dos niveles. En primer término, en el nivel que asigna a una relación social la forma de una relación entre cosas, toda vez que es este último vínculo el que aparece a primera vista y al hacerlo así, oculta la verdadera relación que es entre seres humanos; en segundo término, en el nivel que confunde la determinación formal de la cosa (su carácter social), con su determinación natural o su carácter en cuanto cosa. De este modo parece como si el objeto, por sí mismo, tuviera valor de cambio.

Del valor al dinero

El carácter de "valor" que poseen las mercancías indica, primariamente, una escisión del producto mismo. Se desdobla en su carácter material y en su cualidad formal. Esto marca la posibilidad y más bien la necesidad de que el valor, como carácter formal de la mercancía, adquiera una dinámica independiente. De hecho, así debe ocurrir. El valor de cambio, al adquirir una existencia separada requiere una referencia para entenderse a sí mismo, para poder ser medido: esa referencia es el dinero. El valor de cambio sólo existe en relación con otra mercancía que también exprese valor de cambio: si no es así los artículos no llegan a ser mercancías (pues no se pueden intercambiar unas por otras); para ser mercancías, para poder intercambiarse, las cosas necesitan una expresión: valor de cambio. Pero este valor de cambio necesita otra mercancía para expresarse; de este modo se llega a una mercancía general que puede expresar adecuadamente el valor de todas las otras mercancías. "La determinación del producto como valor de cambio supone por lo tanto necesariamente que el valor de cambio reciba una existencia separada, escindida del producto. El valor de cambio escindido de las mercancías mismas y existente al mismo como una mercancía junto a ellas, es: *dinero*". (GR: I; 70; 80)

El dinero, así determinado desde el valor de cambio, será el símbolo general que hace hablar a las mercancías un mismo lenguaje, es el que las hace homólogas porque mide el tiempo de trabajo social contenido en ellas. En primera instancia, el dinero no es más que otra mercancía, pero se va a convertir en una mercancía especial porque funcionará como medio para que las demás se reconozcan en ella: como equivalente general de todas las mercancías. La mercancía "debe ser cambiada por una tercera cosa que no sea a su vez una mercancía particular, sino que sea en cambio el símbolo de la mercancía *como mercancía*, del valor de cambio de la propia mercancía; que represente, quiero decir, el tiempo de trabajo en cuanto tal, bajo la forma, supongamos, de un pedazo de papel o de cuero, el cual represente una parte alícuota de tiempo de trabajo. (Un símbolo de tal tipo presupone un reconocimiento general; no puede menos que ser un símbolo social y efectivamente no representa sino una relación social [*es drückt in der Tat nur ein gesellschaftliches Verhältnis aus*])". (GR: I; 69; 79) La génesis lógica del dinero se encuentra en el valor. Al igual que el valor, el dinero es una relación social; lo es, en primer lugar, porque es una mercancía como cualquier otra. Todas las mercancías pueden medir colectivamente sus valores en una sola mercancía: en el dinero. Entonces, la mercancía-dinero funciona como la mercancía especial que mide los valores de todas las demás: "en cuanto medida de valor, el dinero es la *forma de manifestación necesaria* de la medida del valor *inmanente* a las mercancías: el tiempo de trabajo". (DK: I; 115) Tenemos así la determinación del dinero como medida de valor.

El dinero desarrollará otras determinaciones. No *sólo* funcionará para medir el valor de los objetos. También será útil para que el universo de las mercancías pueda intercambiarse de una manera dinámica y eficaz. En este papel, el dinero funciona como medio de circulación: permite que los sujetos del intercambio metamorfoseen sus mercancías en dinero y su dinero en mercancías.

Ahora bien: "La mercancía que funciona como medida del valor, y por consiguiente, sea en persona o por medio de un

representante, también como medio de circulación, es el dinero". (DK: I; 158) Como se desprende de aquí, el dinero, para las funciones mencionadas, puede adquirir un representante, un signo, un objeto que se encuentre en lugar de él: puede ser un billete, una tarjeta u otro objeto. De todas maneras sus funciones se cumplen.

El dinero, entendido como mercancía que sirve para medir valores y como medio de circulación de esos valores, puede atesorarse, puede funcionar como medio de pago y puede trascender las fronteras nacionales para utilizarse como medio del comercio internacional. Cuando el dinero es retirado de la circulación funciona como tesoro. Cuando, en cambio, sirve para pagar una mercancía, no en el momento de la compra sino después de que la mercancía ha sido entregada al comprador, el dinero funciona como "medio de pago". Finalmente, en cuanto moneda nacional, el dinero tiene una acuñación dada por el Estado nacional que lo acredita dentro de las fronteras de un país. En cada nación recibe una denominación monetaria distinta, pero en todas ellas, es dinero. El comercio internacional se realiza con dinero, y en esta determinación, es "dinero mundial".

Valor: el significado social

La existencia del dinero y de lo que representa, es decir, la producción basada en el valor, tiene un significado social. En este apartado intentaremos desarrollar ocho diversas dimensiones constitutivas de la forma valor, entendida como forma social, tal y como se desprenden del discurso de Marx. Veámoslas por partes en forma puntualizada.

a) La producción es social pero se convierte en un *poder ajeno* a los productores. En la relación de valor, en efecto, los individuos siguen produciendo en sociedad, para la sociedad y dentro de ésta. Sin embargo, los individuos no ingresan de manera directa a esta producción social, sino que lo hacen mediante sus valores. En consecuencia, para la conciencia de los individuos la

producción no aparece inmediatamente como social. Es solamente en el intercambio mercantil donde se pone de manifiesto el carácter social de la producción. No obstante, la necesidad de producir para el intercambio hace que la propia producción se les presente a los productores como una *fuerza* sobre la que no mandan. Les resulta incontrolable su propia producción porque no depende de su voluntad ni de su vínculo directo, sino de la producción de valores. Su actividad productiva social se les aparece divorciada de su propia voluntad. "Los individuos están subsumidos en la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común". (GR: I; 86; 92) De este modo, la relación de los individuos entre sí, su propia relación, se transforma y se les aparece como un "poder social ajeno (*fremde gesellschaftliche Macht*) situado por encima de ellos; su acción recíproca (aparece) como un proceso y una fuerza independientes de ellos (*ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozess und Gewalt*)". (GR: I; 131; 127)

b) De lo anterior se deriva que los individuos tomen parte en la producción social mediante el carácter de poseedores de valor, que aparece como una cosa externa a su individualidad. "El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como *algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos*; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca (con los otros), se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio, el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas". (GR: I; 85; 91) El vínculo con la sociedad es una cosa, no la propia

personalidad del individuo como ser humano. La forma desarrollada de la cosa autonomizada, ya lo hemos visto, es el dinero. Por ende, el dinero representa el vínculo del individuo con la sociedad. En otros términos, para formar parte de la sociedad productora —y ésta no es una decisión voluntaria— el individuo tiene que acreditarse como poseedor de un valor de cambio. De este modo, su vínculo social no es directo sino que está mediado por el valor de cambio, encarnado en una cosa que puede ser una mercancía, o bien, el dinero. "El individuo debe producir un producto universal: el valor de cambio o, considerado éste en sí aisladamente e individualizado, dinero (...) El poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio, de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva en el bolsillo (*Es trägt seine gesellschaftliche Macht, wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft in der Tasche mit sich*)". (GR: I; 84; 90) Este carácter de poder que posee el valor desemboca en un acto de coerción. El intercambio como forma necesaria para la constitución del valor se erige como una fuerza coercitiva que impele a los individuos incluso en contra de su voluntad, a participar en su dinámica. Así, los individuos están forzados al intercambio, toda vez que, sin él, quedan aislados de la producción y reproducción social. Dice Marx al respecto: "la verdad es que el (vínculo entre los) individuos que intercambian se funda en cierta coerción (*Zwang*). Pero esta coerción sólo es, por un lado, la indiferencia de los otros ante mi necesidad en cuanto tal, ante mi individualidad natural, por consiguiente ante su igualdad conmigo y su libertad, las cuales, empero, son ni más ni menos que el supuesto de las mías. Por otra parte, en la medida en que estoy determinado y forzado por mis necesidades, es sólo mi propia naturaleza —que es un conjunto de necesidades e impulsos (*Bedürfnissen und Trieben*)— lo que me coacciona, y no algo ajeno a mí (ni tampoco refleja mi interés, considerado en su forma general). Precisamente desde este punto de vista, también yo violento al otro, lo empujo al sistema del cambio". (GR: I; 183; 171)

c) En la lógica del valor los seres humanos, los individuos que componen la sociedad, no cuentan como tales sino tan sólo como portadores de valores: son valiosos en tanto poseen valores para intercambiar. "Los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*), en donde uno existe para el otro. Existen unos para los otros *sólo como sujetos de igual valor*, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio, y al mismo tiempo que equivalentes, son *indiferentes entre sí;* sus restantes diferencias individuales *no les atañen*; todas sus demás *cualidades individuales les son indiferentes*". (GR: I; 180; 167 y *s*.) "En la conciencia de ambos individuos —sigue Marx— están presentes los siguientes puntos: 1) que cada cual alcanza su fin (*Zweck*) sólo en la medida en que se sirva del otro como medio (*Mittel*); 2) que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) sólo en cuanto fin para sí mismo (*Selbstzweck*) (ser para sí); 3) que es un *fact* (hecho) necesario la reciprocidad (*Weckselseitigkeit*) según la cual cada uno es simultáneamente medio y fin y sólo alcanza su fin al volverse medio, y sólo se vuelve medio en tanto se ubica como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para el otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquél cuando es ser para sí". (GR: I; 182; 169) "Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente, como de un medio". (GR: I; ibidem) Su abstracción como poseedores de valores los domina.

d) Como hemos visto, la lógica del valor se desarrolla hasta constituir al dinero. En primera instancia, el dinero se presenta como una cosa. Y ciertamente, no es fácil comprender la naturaleza social del dinero. A primera vista, y si se soslaya su contenido social, el dinero es un trozo de metal o incluso un signo, esto es, una cosa. "Lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado —señala Marx— consiste en que aquí una relación social, un determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piel,

como objeto plenamente corpóreo, existente al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza; resulta imposible, en su estado natural, distinguir en él aquella *determinación formal* (*Form bestimmung*)". (GR: I, 177; 165) Naturalmente, lo que explica al dinero como cosa, o mejor dicho, que el dinero aparezca como cosa ajena a los seres humanos, es que la producción adopte la forma del valor y éste, como ya vimos, es una relación entre personas.

e) De simple medio del valor, el dinero se convierte en el centro de los intercambios. En efecto, la lógica del valor hace que la mercancía universal que funciona como equivalente general de todas las mercancías, esto es, el dinero, adquiera independencia de las mercancías particulares. Ahora, el dinero se sitúa en el centro a través del cual las demás mercancías se van a reconocer como tales. Por este carácter central del equivalente general —que no es sino una determinación más desarrollada del propio valor— el dinero comienza a aparecer como dominante del proceso: "de su figura de siervo (*Knechtsgestalt*) en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de pronto soberano (*Herrscher*) y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial (*himmlische Existenz*) de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena". (GR: I; 156; 148) La independencia que adquiere el dinero respecto de las mercancías indica que los productos del trabajo humano han adquirido una forma propia e independiente del control de quienes los han creado.

f) El valor iguala a los individuos. Desarrollado, esto se representa como la igualdad de todos ante el dinero. Los individuos independientes entablan sus relaciones por sus trabajos privados encarnados en sus valores y desarrollados en el dinero. Los vínculos entre los hombres los representa el dinero. Ahora, entonces, los individuos se relacionan unos con otros por medio del dinero. "Un trabajador que compra una mercancía por valor de 3 sh. se presenta ante el vendedor en la misma función, en la misma igualdad —bajo la forma de 3 sh.— que el rey que hace otro tanto. Se disipa toda diferencia entre ellos". (GR: I; 185; 172)

Así, la generalización del dinero parece crear una comunidad de hombres libres e iguales: "en las relaciones monetarias, decíamos, concebidas en su forma simple, todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa parecen ser borradas. Esto se convierte en refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses (...) para hacer la apología de las relaciones económicas existentes. En efecto, en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, y la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí, se presenta sólo como intercambio de estos valores de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes. No existe absolutamente ninguna diferencia entre ellos, en cuanto a la *determinación formal,* que es también la determinación económica, la determinación ajustándose a la cual se ubican esos individuos en la relación de intercambio; el indicador de su función social o de su relación social mutua. Cada sujeto es un intercambiante, esto es, tiene con el otro la misma relación social que este tiene con él. Considerado como sujeto del intercambio, su relación es pues la de *igualdad*. Imposible es hallar entre ellos cualquier diferencia o aun contraposición, ni siquiera disparidad". (GR: I; 179; 166)

g) Los vínculos que establece el dinero sustituyen los lazos personales de dominación y subordinación. Se instaura, entonces, una entidad social de individuos independientes. El papel que en épocas anteriores jugaba el vínculo de dependencia personal, lo desempeña ahora el dinero. "En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etcétera, son de hecho destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan, todos, por lo menos como relaciones *personales*); y los individuos *parecen* independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión, podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como

tales sólo ante quien se abstrae de las *condiciones* de existencia, bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan, por así decirlo, como *condiciones de la naturaleza* [*Naturbedingungen*], o sea incontrolables por parte de los individuos)". (GR: I; 91; 96 y s.)

h) En la lógica del valor está implícito que los individuos establezcan sus relaciones por medio de cosas. Sin embargo, estas relaciones aparecen como si se establecieran entre las cosas mismas. "Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material [*das sachliche Abhängigkeitsverhältnis*] no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contrapone de manera automática a los individuos aparentemente independientes, vale decir, al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos), se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros". (GR: I; 92; 97) Las cosas parecen adquirir una existencia y una vida propias. Éstas parecen ser las que dominan el proceso. Las relaciones que se establecen parecen ser entre las propias cosas, o bien entre los hombres, pero en su calidad de personificaciones de cosas. Esto es una ilusión, aunque ciertamente tiene una operatividad efectiva. El secreto de ese aparente dominio de las cosas sobre las personas se encuentra, precisamente, en las propias relaciones entre humanos. Han desaparecido los lazos de dependencia personal. Pero no se ha esfumado la dominación: ahora adquiere una forma diversa porque se media a través de las cosas. El poder social aparece como el poder de las cosas mismas, pero en realidad tenemos un poder de las personas sobre las personas. "Cada individuo posee el poder social (*gesellschaftliche Macht*) bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas. Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales (*Gesellschafsformen*), en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un

ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto de las cosas* (*Persönliche Unabhängigkeit, auf sachlicher Abhängigkeit gegründet*) es la segunda gran forma (*Form*) en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones, necesidades y capacidades universales. La libre individualidad (*freie Individualität*), fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, social (*gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität*), como patrimonio social, constituye el tercer nivel (*Stufe*). El segundo crea las condiciones del tercero". (GR: I; 85; 91)

El contraste es notorio. La sociedad regida por el valor pone a las cosas, a los objetos, como ejes de la vida social. Esto es una representación ilusoria —pero efectiva— de una relación de mando y obediencia entre seres humanos. En sociedades donde las relaciones de dependencia personal son hegemónicas no hay tal ilusión. Cada quien tiene su puesto en la sociedad y como tal se vincula con los demás. "La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, *los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad* (...) La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor (...) el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y *no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas*, entre los productos del trabajo". (DK: I; 94 y s.)

Conviene destacar que, en la visión de Marx, aquel hecho según el cual el mundo de los objetos domina sobre el mundo de los hombres es una forma fetichizada de aparición de la relación de dominio de los hombres entre sí. La dominación entre personas se mediatiza y se estructura como dominación impersonal

de las cosas sobre los seres humanos. Se trasluce el contenido antivital o deshumanizador del capital, pero no se presenta de manera franca, como tal, sino tan sólo como un abstracto poder de las cosas, resultado fortuito o producto de la ambición, debilidad o insensatez de los hombres.

Intentaremos ahora encontrar las razones de la constitución de este aparente poder de las cosas sobre los hombres. Tenemos que preguntarnos, en consecuencia, cómo es que subsiste la dominación entre personas y cómo es que esto no aparece así, sino que se presenta en su carácter fetichista de dominación del mundo de las cosas sobre las personas.

Capital

Hemos partido de la relación de valor para extraer de ésta sus significados sociales. De lo que se trata ahora es, como dice Marx, de comprender no cómo se produce en la relación sino cómo se produce la relación misma, es decir, conocer su proceso de génesis lógica.

Como punto inicial podemos tomar el valor mismo que, como hemos visto, no es una cosa sino una relación social que sintetiza un tipo social de producción específico. Si tomamos el valor en su existencia pura, esto ya nos dice una forma social determinada. “La existencia del valor en su pureza y universalidad presupone un modo de producción en el cual el producto, considerado de manera aislada, ha cesado de ser tal para el productor y muy particularmente para el trabajador individual. En este modo de producción el producto no es nada si no se realiza a través de la circulación”. (GR: I; 190; 177) Estamos, en efecto, ante una forma de producción en la que el producto del trabajo del hombre adquiere un carácter adicional aparte del inmanente como valor de uso. Este carácter de valor es el que hace que un producto (resultado del trabajo humano) adquiera la forma esencial de mercancía. El carácter natural o material del producto sólo sirve, pues, de vehículo para que pueda realizarse aquel otro carácter

de valor. Entonces, el valor se pone como sujeto de todo el proceso. Adquiere autonomía respecto de cada una de las mercancías particulares. Las universaliza en tanto las eleva a su abstracta condición de resultado de trabajo humano. De este modo, el valor pone en relación una mercancía con otra —y en general, al universo de mercancías entre sí— tomando como base el trabajo contenido en ésas medido por el tiempo. Así, la cantidad de tiempo determina el valor.

La forma valor tiene diversas implicaciones sociales que ya hemos revisado de una manera general. Recordémoslas brevemente. En primer término, el valor incluye la coerción al individuo porque, para que sus productos adquieran validez social, está obligado —so pena de desligarse de la producción y, por ende, de la sociedad— a producir para el cambio o a poseer cosas para el cambio. En segundo, el valor incluye la enajenación del individuo, ya que “el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social y tiene que adoptar esa forma general aunque exterior”. (GR: I; 186; 173) Por último, el valor anula la libre individualidad del sujeto debido a que el individuo “sólo existe en cuanto productor de valor de cambio, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural (*natürlichen Existenz*)”; en estas condiciones, el hombre “está completamente determinado por la sociedad”. (ibidem) El individuo tiene libertad individual, reconocida legalmente, pero se encuentra sujeto a poderes diversos que le socavan su individualidad, su libre decisión sobre sí mismo y sobre la comunidad. “Este tipo de libertad individual —dice Marx— es a la vez la abolición (*Aufhebung*) más plena de toda libertad individual (*aller individuellen Freiheit*) y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes cósicos (*sachlichen Mächten*); incluso de cosas poderosísimas, de cosas independientes de los mismos individuos que se relacionan entre sí”. (GR: II; 169; 551)

Ahora bien, en la existencia del valor y del dinero como su forma de expresión desarrollada “se encuentra latente la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital”. (GR: I; 186; 173) En otras

palabras, la explicación de los fenómenos sociales implícitos en la forma mercancía y en la forma dinero —que ya hemos revisado— tiene que estar basada en la exposición del proceso lógico de génesis del valor mismo. Se trata de aclarar el tipo de relación que constituye al valor como sustancia del capital. Para Marx, el capital es valor que se valoriza a sí mismo. Entonces para entender al capital ha de comprenderse en primer lugar la relación social que constituye al valor y por ende al capital.

Es necesario encontrar las determinaciones formales del capital, es decir, ubicar cuáles son las relaciones que hacen que un conjunto de cosas adquiera la forma de capital. En este punto, como en muchos otros, Marx estudia el problema, en primer término, mediante la confrontación crítica con el tratamiento que le habían dado los economistas.

El capital no es una cosa

Los economistas, desde una visión fetichista, habían confundido el carácter material con la determinación formal. Han identificado directamente las cosas, en especial al dinero y los medios de producción, con el capital. Recuérdese que una de las preocupaciones teóricas más agudas de Marx era comprender la *diferencia específica* de la forma social capitalista respecto de otros tipos de organización de la producción. En otras palabras, se trataba de captar las "determinaciones formales" que hacen ser a las cosas. De este modo, era muy importante para su producción teórica hacer la diferencia entre las "formas" sociales de los objetos y sus momentos materiales inmediatos. "Tomamos en la mano el producto aislado y analizamos las determinaciones formales que contiene en cuanto mercancía, que le imprimen el sello de mercancía". (IN: 108) En esta tesitura, se trataba de desarrollar el *concepto de capital*, esto es, de determinar cómo es que el capital se constituye como tal y se reproduce. En primera instancia, sin embargo, el capital se presenta como un conjunto de cosas: máquinas, herramientas, materias primas, materias auxiliares, talle-

res, edificios, etcétera. Como cosas, efectivamente son resultado del trabajo humano; no son sino trabajo objetivado. No obstante, como tal, no tienen en ninguna parte el ser capital: "si bien todo capital es trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción es capital. El capital es concebido (por los economistas) como cosa, no como relación (*Das Kapital wird als Sache gefasst, nicht als Verhältnis*)". (GR: I; 197; 183) En efecto, no es este carácter natural o material de cosas, como valores de uso, lo que les otorga la impronta de capital. Es fácil caer en la ilusión empirista de considerar que las cosas que sirven para la producción son, por sí mismas, capital. Sucede "exactamente igual que dentro de este modo de producción: los implicados en éste consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual constituye una base para el fetichismo de los economistas". (IN: 12) Como hemos visto, para Marx lo que se opone a la posición científica o crítica es la visión fetichista. Y los economistas a quienes critica poseen —incluido David Ricardo— una visión fetichista. ¿En qué consiste tal fetichismo? En identificar las determinaciones formales con las características materiales de las cosas. En otras palabras, en explicar las cosas no por su determinación social (por la relación entre seres humanos que le da un carácter específico a la cosa), sino por la cosa misma tomada en su inmediatez. Los economistas, así, autonomizan el mundo de los objetos respecto de los seres humanos que, en realidad, son quienes dan su sentido (su carácter determinado) a esos objetos; absolutizan las cosas y no las refieren a la esencia: las independizan de su fuente. Es esta una visión fetichista no sólo porque se subliman las cosas respecto de los seres humanos que las han creado, sino porque tal visión oculta invirtiendo, o invierte ocultando, el auténtico fundamento; cuando esto ocurre, cuando se desconoce la génesis de la cosa como resultado de un acto humano y se le entiende como independiente, se asume una posición fetichista. Esta visión no trasciende el horizonte de la sociedad tal y como se presenta. Su fundamento no está en la esencia sino en lo que aparece como lo

empíricamente demostrable. “Este absurdo —dice Marx contra los economistas—, el de considerar que una relación social de producción determinada que se representa en cosas es una propiedad natural de esas cosas mismas, nos salta a la vista apenas abrimos el primer manual de economía que nos llegue a las manos y leemos ya en la primera página que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son la tierra, el *capital* y el trabajo”. (IN: 29)

“El capital no es ninguna *cosa* al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción social entre personas se presentan *como relaciones entre cosas* y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como *cualidades sociales* que ciertas cosas tienen *por naturaleza*. Sin *trabajo asalariado*, ninguna producción crea plusvalor, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalor, ninguna producción capitalista, y por ende ningún capital y ningún capitalista (...) El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía (...) el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y *aferrado a sí mismo*, en suma: como capital”. (IN: 38, las últimas cursivas son nuestras)

Es clara la manera en que se pone a funcionar la perspectiva filosófica que sustenta Marx. La trascendencia del horizonte de lo establecido, de lo dado, consiste precisamente en ir “más allá”, en *penetrar con el pensamiento* el mundo de las apariencias para poder establecer la *diferencia específica* entre toda producción (en general) y la producción capitalista. Sólo así es que al capital se le puede comprender en sus determinaciones formales. De otro modo —como hicieron los economistas— se concibe que “el capital es algo eterno”; se pone, así, en acción, por parte de los economistas, el mecanismo ideológico de ocultamiento de la esencia de las cosas. Bajo esta concepción, el capital alcanza la eternidad y no precisamente en el cielo sino en la tierra. Esta idea de los economistas era “un método muy cómodo para demostrar la

eternidad del modo capitalista de producción o para hacer del capital un *elemento natural imperecedero* de la producción humana". En oposición a esto, Marx considera que no es el capital sino "el trabajo (...) una condición natural eterna de la existencia humana". (IN: 29)

El capital es trabajo objetivado; pero es en ese carácter de trabajo pretérito o trabajo muerto, es decir, en su determinación cósica, en la que se ha querido fundar su perpetuación. Ahora bien, es justamente ésta la naturaleza esencial del capital: las cosas, por medio de una relación social específica, se convierten en capital. Sin embargo, la relación aparece invertida y entonces el capital se presenta como un arsenal de cosas.

Como hemos visto, y esto es fundamental para Marx, el capital no consiste en un conjunto de cosas sino en la relación social que se teje alrededor de ellas. "El capital como capital existe tan sólo con respecto al trabajador a través del consumo del trabajo (*Kapital als Kapital ist es erst in bezug auf den Arbeiter durch die Konsumtion der Arbeit*)". (GR: I; 247; 227) En efecto, lo que hace ser capital a diversas cosas materiales es una relación social entre seres humanos.

Capital: relación social

"El capital no es ninguna cosa" sino una relación social entre personas que, sin embargo, *aparece* como relación entre cosas y personas o como vínculo entre cosas y cosas. Es precisamente bajo la figura de cosas (forma de aparición) como el capital se enfrenta al trabajo vivo que se presenta en el mercado como capacidad de trabajo o fuerza "despojada de toda riqueza objetiva"; bajo esta figura cósica, el capital aparece como un conjunto de "poderes *autónomos* personificados en sus poseedores; (...) por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están *enajenadas* al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como *fetiches* dotados de una voluntad y un alma propias; (...) las *mercancías* figuran como compradoras de perso-

nas (...) No es que el obrero compre medios de subsistencia y medios de producción, sino que los medios de subsistencia compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción". (IN; 36) En esta relación en la que el capital es puesto como capital, los individuos funcionan simple y llanamente como personificaciones de las cualidades sociales de sus mercancías. El capitalista sólo personifica ese poder autónomo que socialmente tienen sus propiedades. También él se "entrega" y rinde culto a sus cosas devenidas capital.

Ahora bien, ha quedado claro que para Marx lo que constituye al capital como capital es una determinada relación social entre dos seres humanos, uno de los cuales se presenta como el poseedor de las cosas y otro como el poseedor de su fuerza de trabajo (que también adquiere una forma de cosa que puede enajenar). En esta determinación, el intercambio se establece entre dos personas iguales: el dueño de la fuerza de trabajo "y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador: ambos, son personas jurídicamente iguales". (DK: I; 204) Y es así como, en efecto, aparecen los sujetos en la "ruidosa esfera de la circulación", en la superficie, en la inmediatez. Sólo que, desde aquí, se establece una diferencia muy importante en cuanto a la naturaleza de las mercancías que cada uno posee para ser intercambiadas. Uno de los sujetos del cambio tiene en su poder los medios de producción y el dinero; el otro, por el contrario, sólo tiene su fuerza de trabajo: su mercancía única que puede enajenar "sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente". (DK: I; 205) Esta mercancía "fuerza de trabajo", al igual que las otras, tiene un valor que se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para reproducirla. En este caso debe quedar bien claro que no se compra al obrero mismo en cuanto a persona, sino sólo su fuerza de trabajo. El valor de ésta se determina por el valor de los medios de subsistencia que requiere para mantener vivo a su portador. Todo se ajusta a la ley del valor: equivalente por equivalente.

Valor de cambio por valor de cambio. Los individuos que intercambian parecen independientes, libres e iguales. Entre todos forman una comunidad y sobre esta base son ciudadanos. Esta comunidad es una ilusión que puede explicarse por medio del carácter fetichista que envuelve al capital. Esta comunidad de libres e iguales, y hay que decirlo de una vez, es el fundamento del Estado entendiéndolo aquí precisamente como comunidad. Marx ya había intuido en *La ideología alemana* que se trataba de una *comunidad ilusoria*. Algunos años después y, sobre todo, mucho tiempo de reflexión, le llevaron a descubrir el misterio de esta comunidad ilusoria. Los individuos son miembros de la comunidad-Estado sólo si se hace abstracción del hombre concreto y se sublima el carácter de individuo privado, independiente, que intercambia y que sólo vale en tanto sujeto del intercambio. Es sorprendente que la comprensión de Marx sobre la naturaleza de las relaciones sociales capitalistas esté tan cerca de las primeras intuiciones sobre el carácter ilusorio de la comunidad-Estado en el periodo de 1843 a 1846. En la crítica de la economía política, Marx ha explicado el desdoblamiento del individuo moderno: "La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente porque cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecu-

tan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo". (DK: I; 214)

Todo se hace equivalente y por lo tanto justo. Además el cambio iguala a los individuos. Las reglas del intercambio mercantil no dejan de operar en la transacción específica entre el capital y el trabajo. No se rompe la ley del valor: la personificación del trabajo vivo ha recibido el valor equivalente de su mercancía fuerza de trabajo: no se le ha robado ni un ápice; a cambio, ha enajenado su mercancía. "Conforme a la ley del valor a la que se ajusta el intercambio de mercancías, se intercambian equivalentes, cuantos iguales de trabajo objetivado, aunque uno esté objetivado en una cosa y otro en una persona viva". (IN: 42) En este momento, los individuos que han intercambiado sus mercancías específicas salen de la esfera de la circulación e ingresan a la de la producción. "Abandonamos (...) esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor del dinero y al poseedor de la fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta sede de la producción (...) Veremos aquí no sólo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la producción del plusvalor". (DK: I; 214) Y es que, en efecto, "el capital se convierte en un ser extremadamente misterioso" (IN: 98) ¿En qué consiste este misterio? Precisamente en que aún respetando estricta y ortodoxamente el intercambio de valores iguales, hay producción de plusvalor. Acompañemos a Marx en su reflexión acerca del tipo de relación que constituye al capital.

Capital: relación riqueza objetiva/miseria subjetiva

El intercambio entre el capital y el trabajo lleva implícita una contradicción que define la relación capital en su contenido esencial. Y es que el trabajo, como poder subjetivo del ser humano,

crea al capital como potencia objetiva; y en este acto, el propio trabajo creador de la riqueza es puesto como riqueza negada, o bien como miseria subjetiva. En una de las partes más significativas de los *Grundrisse*, Marx explica este contenido de la relación capital: "El trabajo, puesto como *no capital* en sí, es: 1) *Trabajo no objetivado, concebido negativamente* (aun en el caso de ser objetivo; lo no objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no materia prima, no instrumento de trabajo, no producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva (*realen Wirklichkeit*) (igualmente no valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *miseria absoluta* (*Die Arbeit als die absolute Armut*): la miseria no como carencia, sino como exclusión (*Ausschliessen*) plena de la riqueza objetiva (...) en cuanto es el *no valor* existente, y por esto un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata existencia corpórea (...) una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. (...) Es la existencia *no objetivada*, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto *valor*, sino como la *fuente viva* (*lebendige Quelle*) del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* (*allgemeine Möglichkeit*) del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal..." (GR: I; 236; 217)

Debemos poner énfasis en algunos elementos que se desprenden de esta larga cita. En primer lugar, hay aquí una ontología del capital, un estudio de su ser. El ser del capital posee como esencia la relación que el trabajo tiene consigo mismo cuando se hace efectivo en tanto ser para otro. Cuando se efectúa el trabajo, en estas condiciones, se genera miseria para la persona que trabaja y riqueza para el capital. En segundo lugar, hay que notar que

la fuente de donde el capital obtiene su existencia se encuentra en la persona misma, en la existencia corpórea del trabajador. El trabajo se presenta así, a los ojos del sujeto que trabaja, no como la creación de la riqueza sino, al contrario, como la producción de la miseria. Y si el trabajo, desde la perspectiva dialéctica en la que Marx lo entiende, es creación y reproducción de la vida misma, como vida humana, en realidad el capital implica una interesante dialéctica vida/muerte que Marx tiene en cuenta. Por un lado, el trabajo crea la riqueza objetiva del capital; en el mismo acto, el individuo (la persona) que trabaja se empobrece. Su vida le pertenece al capital: la vida del obrero alimenta los objetos que componen al capital. "El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésa su realidad enajenada que no le pertenece a ésta sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro y por tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: del capital (*als ihr eignes Nichtsein oder das Sein ihres Nichtseins-des Kapitals*)". (GR: I; 415; 367) Marx no ha dejado de ser filósofo. Piensa en el ser del capital y en la esencia de este ser. Desde esta perspectiva, el capital queda develado en primera instancia como una relación social que en su simple determinación primaria como relación de intercambio capital/trabajo, ya lleva implícito su carácter de ser *desrealización y pérdida de sustancia* del trabajador para la constitución del capital. Y esto sólo desprendido del análisis del intercambio de equivalentes entre el capital y el trabajo. Sus mercancías tienen valores iguales, en efecto. Pero tienen también *naturalezas* distintas. Mientras que el capital es la parte muerta de la producción, el obrero pone el trabajo vivo, es decir, su propia persona, su corporeidad, como parte del propio proceso productivo. "El capital cambia el trabajo como trabajo vivo, como

la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió la primogenitura por un plato de lentejas, él cede su *fuerza creadora* por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse (...) ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno". (GR: I; 248; 228) El intercambio está hecho y con éste la posibilidad de la reproducción de la vida del capital y de la muerte del trabajador.

Capital: subsunción

El capitalista ha pagado el valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo. El valor de uso de esta mercancía "no se revelará sino en el consumo efectivo, en el proceso de consumo de la fuerza de trabajo". (DK: I; 213) Y el valor de uso específico de esa mercancía llamada fuerza de trabajo es el trabajo mismo, la actividad orientada a un fin como atributo específicamente humano. De este modo "mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo; éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera (*befruchtende Lebendigkeit*), sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta (...) El trabajo es la levadura que, echada al capital, lo hace entrar en fermentación". (GR: I; 238; 219) Una vez que se ha llevado a cabo el intercambio de valores entre la fuerza de trabajo y el capital, se inicia el proceso de trabajo: en él están involucrados los elementos de todo proceso laboral (independientemente de su forma histórica). El capitalista ha comprado los medios de producción (capital constante) y ha pagado el valor de 1a capacidad de trabajo (capital variable). El primero (capital constante) "entra como tal en el proceso de valorización, mientras que el valor del capital variable no ingresa en el mismo, sino que lo sustituye la actividad creadora de valor, la actividad (...) del factor vivo". (IN: 16) De

esta manera, los medios de producción se enfrentan no a un valor, sino justo a la fuerza creadora del valor, y ese enfrentamiento es lo que constituye a las cosas (medios de producción) en capital. Sólo por medio de esta relación el valor inicial (suma de capital constante y variable) puede incrementarse, y sólo como valor que se autovaloriza es puesto como capital. Así, el trabajo vivo se convierte en un medio, en un "instrumento" para la valorización del capital. Por eso, desde el punto de vista del proceso de valorización:

> no es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en *un valor que se valoriza, en capital*, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo. (IN: 17)

Parece como si fueran las cosas las que compran y utilizan a los hombres. La relación se invierte. Las cosas "dotadas de autonomía y voluntad propias" mandan sobre los productores. Lo muerto domina a lo vivo: "los medios de producción aparecen (...) enfrentados al trabajo vivo como existencia del capital, y ahora precisamente como dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo". (ibidem) La fuerza creadora del valor se convierte en la fuerza del capital "y ese proceso se presenta como el proceso de *autovalorización* del capital" o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al compararlo con la naturaleza interna del capital y por tanto, ya no pertenece a la persona que trabaja sino que ahora pasa a formar parte sustancial del capital. Tenemos aquí la separación entre el trabajo y sus condiciones objetivas. El trabajo del obrero se transforma en trabajo del capital, en la fuente del automovimiento del capital. Veamos ahora la manera en que esta separa-

ción se desarrolla no sólo como un estar escindidos y enfrentados, sino como una relación de dominación y subordinación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo.

Capital: vida robada

Acompañemos a Marx a la oscura sede de la producción para descubrir el misterio del capital. Vayamos también con los sujetos que han intercambiado, en términos equivalentes, sus respectivas mercancías: por un lado, el poseedor de dinero; por el otro, el portador de fuerza de trabajo. Ciertamente "un cuanto está objetivado en una cosa y el otro en una *persona viva*" (IN: 42); pero no se han intercambiado, en primera instancia, con base en sus valores de uso sino sobre la de sus valores de cambio. El capitalista ha pagado, con la parte variable de su capital, un valor equivalente a los medios de subsistencia que requiere el obrero; a cambio obtiene, sin embargo, el trabajo vivo. Como a cualquiera que ha comprado una mercancía, al capitalista le pertenece el valor de uso de la fuerza de trabajo; empero ese valor de uso es nada menos que el trabajo vivo. Y efectivamente le pone a funcionar con la vista puesta en la creación de un valor que exceda el valor de la mercancía fuerza viva de trabajo. Es decir, el trabajo vivo producirá *mayor valor* que el que posee la mercancía que lo contiene. Para decirlo más claramente: el capitalista ha de obtener más valor del que ha puesto para la producción. ¿De dónde surge ese *mayor valor*, ese *plusvalor*? "Nada puede crearse de la nada... 'creación de valor' significa conversión de fuerza de trabajo en trabajo. Por su parte, la fuerza de trabajo es, ante todo, materia natural transformada en organismo humano". (DK: I; 259) El trabajo es la primera condición vital del ser humano. "El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo (*Die Arbeit ist das lebendige, gestaltende Feuer; die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Zeitlichkeit, als ihre Formung durch die lebendige Zeit*)". (GR: I; 306; 278) El trabajo crea valor, pero por sí mismo

no tiene valor. He aquí la piedra angular para entender la especificidad del discurso de Marx. El trabajo no tiene valor: significa reproducción de la vida. Si el capital se apropia del trabajo se apropia de la vida. Pero además, ¿de dónde saca el trabajador la fuerza para trabajar ese tiempo de plustrabajo (que produce el plusvalor)? No ha de ser del valor de los alimentos que lo mantienen vivo: ya los ha consumido y los ha transformado en energía vital, en vida; de cosas los ha transustanciado en sangre, cerebro, músculos, etcétera. Ese "extra" de vida que será la fuente creadora del plusvalor surge precisamente de esta energía vital del trabajador que el capitalista no ha pagado. Lo pone el obrero de su propio cuerpo, de su propia vida. Entonces tenemos la apropiación de vida humana en dos sentidos: 1) El trabajo es generación de vida, pero el trabajo al ser subsumido en el capital se convierte en vida del capital; 2) el plusvalor surge de la vida del trabajador. El tiempo (como vida) que podría dedicar a actividades de otro tipo, tiene que dejarlo en manos del capital. A fin de cuentas es éste el significado profundo del capital: "El obrero a lo largo de su vida *no es otra cosa que fuerza de trabajo*, y que en consecuencia *todo* su *tiempo disponible* es, según la naturaleza y el derecho, *tiempo de trabajo*, perteneciente por tanto a la *autovalorización del capital*. Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo (...) ¡Puras pamplinas! (...) El capital *no sólo* transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente *físicas de la jornada laboral*. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera, carbón, y a la maquinaria, grasa o aceite. Reduce el sueño saludable, necesario para concentrar, renovar y reanimar la energía vital (...) El capital no

pregunta por la duración de la vida de la fuerza de trabajo. Lo que le interesa es únicamente qué máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral (...) La producción capitalista, que en esencia es producción de plusvalor, absorción de plustrabajo, produce (...) no sólo la atrofia de la fuerza de trabajo humana, a la que despoja —en lo moral y en lo físico— de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. Produce el agotamiento y muerte prematuros de la fuerza de trabajo misma. Prolonga, durante un lapso dado, el tiempo de producción del obrero, reduciéndole la duración de su vida". (DK: I; 320)

En suma, *el capital significa robo de vida*. Todo esto toma formas muy concretas de manifestación que no vamos a examinar aquí, pero de las que Marx se ocupa desde la perspectiva empírica en varias partes de la redacción definitiva de *El capital*. Esto queda claro cuando analiza la producción del plusvalor a partir de la prolongación de la jornada laboral, o bien con el empleo de niños y mujeres para la producción, con el sistema de relevos, etcétera. En todos los casos se pone de manifiesto el significado profundo del capital como robo de vida. Para existir, el capital tiene que apropiarse de vida. "El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa". (DK: I; 280) "Para Marx, la 'forma' del objeto es la objetivación de la *vida*. Es una cuestión antropológica fundamental. El producto conlleva parte del *ser* del hombre como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su *vida*. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba *vida* humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador): la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consuma como subjetivación igual en la objetividad en el salario. He allí la injusticia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador y en su esencia". [7]

---

[7] Enrique Dussel. *La producción teórica de Marx...*, ob. cit., p. 149.

El proceso de producción capitalista, que se revela como un proceso de absorción y exacción de trabajo vivo, se basa en el intercambio de menos trabajo objetivado por más trabajo vivo; "lo que el capitalista recibe realmente por el salario es trabajo vivo", dirá Marx. El salario no representa el pago del trabajo, como aparentemente sucede o como se presenta en la superficie de la sociedad; el salario también mistifica la relación, esto es, también tiene su fetichismo: aparenta pagar todo el trabajo como "factor de la producción" pero en realidad sólo paga, en el mejor de los casos, el valor de la fuerza de trabajo. Y ésa es la especificidad del capital. Justamente Marx ha captado en esto la diferencia específica del capital. E1 trabajo tiene un doble carácter: de ahí que el salario (o valor de la fuerza de trabajo) cubra sólo uno de los caracteres de ese trabajo; y el otro, es decir, el trabajo mismo, o valor de uso de la fuerza de trabajo, ése no se paga, y es justo esto la fuente del plusvalor, de la ganancia y, para decirlo de una vez, del capital. Éste era uno de los grandes descubrimientos de Marx. Y así lo señala: "Lo mejor que hay en mi libro es: 1. (Y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el primer capítulo, el doble carácter del trabajo, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio..."[8] En otra oportunidad, Marx escribió: "Es extraño que el tipo —se refiere a Dühring— no se dé cuenta de los tres elementos fundamentalmente nuevos del libro: (...) 2. Que, sin excepción, los economistas no han advertido el simple punto que si la mercancía tiene un doble carácter —valor de uso y valor de cambio— entonces el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter; en cuanto que el análisis simplemente malo del trabajo como el de Smith, Ricardo, etcétera, está obligado a enfrentarse en todas partes con lo inexplicable. Éste es, en efecto, todo el secreto de la *concepción crítica*. 3. Que por primera vez los salarios se muestran como la forma irracional en que aparece una relación oculta, y esto está exactamente representado en las dos

[8] Carta de Marx a Engels del 24 de agosto de 1867, en *Cartas sobre El capital*. Barcelona: EDIMA, 1968, p. 137.

formas del pago de salarios: salario por tiempo y a destajo".[9] Así pues, el intercambio de equivalentes se mantiene. La profundidad crítica de Marx expone que el salario puede ser "justo" y sin embargo, subsistir la explotación. Más aún, que la forma salario es una representación de un tipo determinado de explotación. Ya vimos que el capital surge de la vida robada, de "la nada del capital", pues la fuente de donde brota no forma parte de la totalidad del capital, del ser del capital, del horizonte del capital.

Ahora bien, este resultado social, pero sobre todo, antropológico, no proviene únicamente de que se cambie trabajo objetivado por trabajo vivo. "Lo que constituye el capital y, en consecuencia, el trabajo asalariado, no es el simple intercambio de trabajo objetivado por trabajo vivo (...), sino el intercambio de trabajo objetivado como valor, —como valor que se conserva en sí mismo, por trabajo vivo como valor de uso del primero; como valor de uso no para un uso o consumo particulares, determinados, sino como valor de uso para el *valor*". (GR: I; 431; 381) De modo que la clave de la relación capital (o del capital como relación) está en que con trabajo objetivado puesto como valor se puede adquirir trabajo vivo, fuente de valor que en sí mismo no tiene valor. De esta manera, el trabajo cambia su naturaleza, se transustancia, y ahora forma parte del capital. "El trabajo vivo —dice Marx utilizando una figura retórica— se presenta como simple recurso para valorizar al trabajo objetivado, muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma". (GR: I; 422; 374)

Capital: mando despótico

El motivo fundamental de la producción capitalista es la creación de plusvalor. A tal propósito se ajustan todas las condiciones del proceso productivo. El proceso de trabajo, que es inhe-

---

[9] Carta de Marx a Engels del 8 de enero de 1868, en *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular: p. 301.

rente a cualquier forma de la sociedad humana, se transforma en proceso de valorización. El medio de trabajo, el objeto de trabajo y la propia actividad laboral, son subsumidas por el capital y ahora son momentos constitutivos de la producción de plusvalor, es decir, de la valorización del capital.

El capitalista y el obrero se someten a esta lógica que los envuelve. Actúan como personificaciones de los caracteres sociales de sus mercancías. De este modo, el capitalista es la personificación de su capital. Su poder, entonces, no le viene por su posición en una jerarquía religiosa o por el nacimiento, sino por su posesión de capital. "El capitalista mismo no es poderoso sino en cuanto personificación del capital..." (IN: 95) Así, la naturaleza interna de la producción capitalista exige que quien compra la fuerza de trabajo oriente sus esfuerzos a la mayor generación de plustrabajo; se requiere obtener el máximo provecho posible del valor de uso de las mercancías que ha adquirido incluida, por supuesto, la fuerza de trabajo. Para esto ha de ejercer la coerción sobre la persona del trabajador. La democracia se esfuma. En su lugar aparece el mando despótico del capital sobre el trabajo: "si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir —de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital—, con arreglo a su forma esa dirección es despótica". (DK: I; 403) Y lo es precisamente porque el propósito es el mayor sometimiento del trabajo para la mayor creación del plusvalor. Por supuesto, dentro de la misma relación social, puede variar la forma específica en que se produce. No es lo mismo —ni para el capital ni para el trabajo— laborar con instrumentos simples que hacerlo con máquinas robotizadas. Marx distingue entre subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital para precisar la forma diferenciada de extraer plusvalor y el tipo específico de coerción que se ejerce. El punto de partida, tanto de la subsunción formal como de la subsunción real, es ciertamente la relación capitalista entendida como un vínculo social coactivo. "La relación capitalista como relación coercitiva que apunta a arrancar más plustrabajo

mediante la prolongación del tiempo de trabajo (...) es común a ambas modalidades, pero el modo de producción específicamente capitalista conoce empero otras maneras de expoliar plusvalor". (IN: 56) De cualquier modo, desde el punto de vista de la creación de plusvalor, la relación capitalista, otrora constituida por individuos libres e iguales, se transforma en una relación de mando y obediencia, de dominación y subordinación, en fin, de poder; y eso está sencillamente implícito en la idea de plusvalor. Revisemos la manera en que Marx distingue la subsunción real de la formal y las implicaciones que cada una conlleva en términos del distinto modo de coerción. "La coerción que se ejerce, es decir, el método por el cual se expolia plustrabajo, es de otra índole. Lo esencial de la subsunción formal es lo siguiente: 1) La relación puramente monetaria entre el que se apropia el plustrabajo y el que lo suministra (...) Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia económica; no existe ninguna relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación (...) 2) Lo que es inherente a la primera relación (...) es que sus condiciones objetivas de trabajo (medios de producción) y condiciones subjetivas de trabajo (medios de subsistencia) se le enfrentan como capital (...) En el proceso de producción mismo, tal como se expuso más arriba, se desarrollan: *a*) una relación económica de hegemonía y subordinación, puesto que es el capitalista quien consume la capacidad de trabajo, y por tanto vigila y dirige; *b*) una gran continuidad e intensidad del trabajo". (IN: 61)

No es la esencia de la relación social lo que distingue a la subsunción real de la formal. Aquélla sigue siendo una oposición entre el capital y el trabajo. Lo que varía, en cambio, es el método de la coerción. La subsunción real se efectiviza mediante el uso extensivo e intensivo de máquinas. En el instrumento simple y en el complejo, el mecanismo propulsor es el trabajador. En la maquinaria, en cambio, proviene de ésta. En este caso, el trabajador se somete a los ritmos y tiempos que establece la máquina. "En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve

de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes (...) El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual del obrero". (DK: I; 515) Así pues, es ésta la forma desarrollada que alcanza la producción basada en el capital. La coerción, en este caso, no la ejerce directamente el capitalista u otras personas, sino la propia máquina. El capital se presenta con su rostro férreo de máquina. Es el paroxismo de la fetichización del capital. "Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, como capital, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva. La escisión entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo, se consume, como ya indicamos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria. La habilidad detallista del obrero mecánico individual, privado de contenido, desaparece como cosa accesoria e insignificante ante la ciencia, ante las descomunales fuerzas naturales y el trabajo masivo social que están corporificados en el sistema fundado en las máquinas y que forman, con éste, el poder del 'patrón'". (DK: I; 516) La ciencia se pone al servicio del capital. El sistema de maquinaria, que debería funcionar para facilitar el trabajo, disminuir la fatiga, producir mayor tiempo libre, etcétera, en manos del capital, por el contrario, deviene mecanismo de intensificación del trabajo, medio de aumento de la fatiga, agudización de la enajenación, etcétera. El capital ha subsumido e invertido la relación. Pero la máquina no sólo implica el enfrentamiento capital/trabajo, y la producción como creación de lo ajeno: implica, además, una relación hostil: "Con la maquinaria, la contraposición o la enajenación avanza incluso (...) hasta la

contradicción hostil". (MS: 61-63; 9) En efecto, el uso de la maquinaria en la producción constituye el cenit del capital. En esta forma específica de producción se condensan las características esenciales del capital. La dominación, incluso en la esfera de la producción, no se presenta como una relación entre seres humanos sino como una relación de las cosas para con las personas: fetichización completa. Marx ha encontrado aquí la forma fundamental del poder en la sociedad moderna. El discurso crítico de Marx es un discurso acerca del poder. Veremos de manera más específica esta idea.

Capital: dominación

He aquí el punto fundamental: Marx se revela como un teórico del poder. Es verdad que en su obra existe una teoría de la liberación, pero también que ésta no puede ser completa si no se analiza la naturaleza del poder contra el cual es necesario liberarse. Marx explica profundamente el poder del capital. Ubica sus determinaciones esenciales y, metódicamente desde una perspectiva dialéctica, precisa el desdoblamiento del capital desde la esencia hasta la superficie de la sociedad moderna. El capital no debe confundirse con una cosa: es una relación social determinada que encuentra en las cosas momentos de su constitución. Pero el capital entendido como relación, como totalidad y como proceso es, en conjunto, un vínculo de dominación y subordinación entre seres humanos que deviene proceso. No *aparece* como dominación directa, personal, transparente, franca; pero es una relación social entre personas aunque mediada por las cosas. En primera instancia parece que el mundo de las cosas domina a los seres humanos, pero este carácter, de por sí enajenante, es explicable en función de la forma que adopta la dominación entre personas.

i) Poder y dominación

Como se sabe, el término "poder" es sumamente incluyente. Puede aludir a los más diversos fenómenos y a las más variadas aseveraciones. La muy trillada expresión "toma del poder" es un ejemplo de la terrible ambigüedad que puede alcanzar el término. En este caso, el poder es entendido como una cosa aunque el término de entrada ya nos dice relación. Y ésta puede ser sujeto/sujeto, sujeto/objeto y objeto/sujeto. El término, sin embargo, no especifica por sí mismo a qué relación alude. Por su etimología latina, el término poder también significa una relación (jurisdicción o dominio sobre algo); pero igualmente, deja sin especificar más. Cuando se habla de poder en su sentido social es obvio que se trata de una relación entre seres humanos. Pero esta relación puede ser de diversos tipos: el adjetivo social acota pero no resuelve la ambigüedad o mejor dicho la polivalencia. Aristóteles distinguía entre el poder del varón sobre la mujer, del hombre sobre el hijo (poderes a los que el filósofo griego llamaba *autoridad* o *gobierno*) y el del amo sobre el esclavo, respecto del poder político.

Con todo, el término poder referido a las relaciones entre seres humanos puede alcanzar algún grado de precisión. El poder es una relación en que uno de los polos manda y el otro obedece, en la que uno adopta la voluntad del otro, y en la que uno se somete a los deseos del otro.

Por nuestra parte, hemos preferido adoptar el término *dominación* porque consideramos que posee mayor precisión y es más ilustrativo del significado profundo del discurso crítico de Marx. En efecto, Marx plantea la liberación no de un "poder" abstracto, sino de una relación social de dominación para sustituirla no por un poder distinto (pues no es ésa su perspectiva última), sino por una relación ya no de dominación sino de reciprocidad, comunitaria, donde el ser recupere su condición de humano. Se entiende por dominación la relación social definida por el sometimiento de la voluntad y corporeidad propias a una voluntad ajena; al mismo tiempo es el proceso en el que uno de los polos

de la relación niega al otro como otro y le subsume como simple medio de autoafirmación. El sometimiento y el mando (por tanto, la forma que adopta la dominación) están determinadas históricamente. No es lo mismo el sometimiento del siervo medieval en una relación de dependencia personal franca, directa, prístina y aceptada como natural o religiosamente determinada, que el sometimiento forzado e invisible del capital en la sociedad moderna. De este modo, nos parece que la categoría que cubre mejor el contenido del discurso crítico de Marx es precisamente la de *dominación*.[10] Empero, pensamos que la dominación tiene diversos momentos constitutivos. En primer lugar, utilizaremos el término *poder* como uno de los elementos que conforman a la dominación, tal como lo usa Marx. En segundo lugar, la explotación (entendida como la extracción y apropiación de plustrabajo) también es un momento de la dominación; en tal sentido, la explotación no especifica la naturaleza del capital ni su significado social, ni tampoco la forma particular en que se desarrolla: esto lo hace comprensible la categoría dominación. Esta última, sin embargo, no puede establecerse sin la de explotación. En tercer lugar, también utilizaremos los términos coacción y coerción como momentos constitutivos de la dominación del capital. La síntesis de estos elementos, ubicados en distintos niveles, es precisamente la dominación del capital.

ii) La especificidad de la dominación capitalista

La forma capitalista de la dominación es, dicho sea de manera sencilla, sólo distinta a la que operaba en los modos de producción anteriores. En efecto, las relaciones de dependencia perso-

---

[10] “La dominación —dice Enrique Dussel— es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo enajena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza (...) La praxis de dominación del capital, como Satán, es invisible”. Véase *Filosofía de la liberación*, ob. cit., p. 68.

nal han desaparecido. Su lugar ha sido ocupado por vínculos entre hombres libres e iguales. Pero es que la dominación estaría mediada por las cosas. "En la subsunción formal del trabajo en el capital, la coerción que apunta a la producción de plustrabajo (...) y a la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia de la producción material, esa coerción, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores, (...) (se) reduce la relación entre el poseedor de las condiciones de trabajo y el obrero mismo a una simple relación de compra-venta o relación monetaria, eliminando de la relación de explotación todas las excrecencias patriarcales y políticas o incluso religiosas. Sin duda, la relación de producción misma genera una nueva relación de hegemonía y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas.)" (IN: 62) Es verdad que no es una dominación *inmediatamente* política. Pero entiéndase bien lo que significa esto. No quiere decir que la dominación política y la dominación económica se encuentren separadas. Forman una misma unidad. Lo que sucede es que la relación de valor implica que los individuos no tienen predestinado, por nacimiento o por consideraciones teológicas, un lugar fijo en la sociedad, como acontecía en la relación feudal. Por eso Marx pone énfasis en que no se trata de una dominación inmediatamente política, sino que depende de las relaciones formales. También es verdad que Marx usa estas ideas en un sentido irónico, toda vez que los economistas ocultaban la explotación al explicar que todo se derivaba de las relaciones de intercambio "de equivalentes" y, por tanto, de igualdad económica. El trabajo asalariado es un trabajo forzado, pero no directo: en principio no se necesitan instrumentos de coerción física directa. La dominación encuentra otros medios, igualmente coercitivos. "Cuando la relación de la hegemonía y la subordinación reemplaza la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etcétera, de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su forma. Ésta se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza meramente material, formalmente voluntaria, puramente económica (...) La relación

de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción el lugar de la antigua *autonomía anterior*, por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores (...) que sólo tenían que pagar una renta en especie, sea al Estado, sea al terrateniente (...) Se registra aquí, en la sociedad moderna, la pérdida de la autonomía anterior en el proceso de producción; la relación de hegemonía y subordinación es en sí misma producto de la implantación del modo capitalista de producción". (IN: 65) Es decir que la dominación no sólo subsiste sino que funda la sociedad: en la producción se manifiesta claramente, a diferencia de otras épocas, por ejemplo el feudalismo, en que la esfera productiva era más o menos libre.

iii) El capital como dominación

La primera formulación del trabajo enajenado no ha desaparecido en el discurso definitivo de Marx, sino que ha sido conservada y se ha enriquecido. El punto central de la idea de la enajenación es que toda la capacidad creativa, productora, transformadora, constructora de objetos, pero también de sensibilidades, autogubernativa y liberadora que el trabajo encierra, se desprende de los seres humanos y parece condensarse en el mundo de las cosas. El resultado es tan trágico como peculiares sus frutos: la desrealización de lo humano y la realización de las cosas; el crecimiento permanente de la riqueza representado en objetos, en dinero y en disfrute, y el empobrecimiento del carácter humano del hombre. Visto en conjunto esto significa la construcción de un gigantesco *poder ajeno* que se levanta majestuoso frente a quienes le han dado vida y sustancia, mientras que, en el mismo proceso, los hombres se han desprovisto de poder, se han *des-sustanciado* (esto es, se han *des-humanizado*) y su vida transcurre entre el mero reproducir biológico, la angustia y la muerte. El "poder del trabajo" —como lo ha llamado John Holloway— se convierte en el poder del capital. La enajenación del trabajo así entendido significa que los seres han dejado de tomar su pro-

pia vida en sus manos, han dejado de pertenecerse y, por tanto, de decidir sobre el sentido de su transcurrir en el mundo; han puesto su voluntad al servicio de una voluntad ajena, y por esto, han caído en la desgracia de la heteronomía. La moralidad trascendental de talante kantiano, aquella que basa la formulación del imperativo categórico en la razón y la libre voluntad, recibe un cuestionamiento profundo desde la realidad de la enajenación. La eticidad hegeliana, de igual manera, es sacudida por el problema de la enajenación cuando se percata de que el *ethos,* ese habitar en el mundo que ilumina la voluntad de los seres humanos y envuelve el espíritu de los pueblos, yace preñado de enajenación de voluntades, corporeidades y sensibilidades.

Es comprensible que esto no es sólo un proceso "económico" sino que se trata, más bien, de una forma de ser de la vida humana. La enajenación es la nota dominante en lo que Hegel había definido "espíritu": todo lo humano amenaza con perderse. "La enajenación que adoptan las condiciones objetivas del trabajo —el trabajo del pasado contra el *trabajo vivo*— se presenta (...) como una contraposición directa, puesto que el trabajo del pasado, es decir, las fuerzas sociales, generales del trabajo, incluidas las fuerzas naturales y la ciencia, aparecen directamente como armas, sea para echar al trabajador a la calle, para ponerlo como un *sujeto excedentario*, sea para romper su especialización y las pretensiones basadas en ésta, sea para someterlo al *despotismo y a la disciplina militar del capital*, organizada en el mundo fabril (...) Hemos visto también cómo el modo de producción capitalista no sólo modifica formalmente el proceso de trabajo, sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas; y cómo el capital ya no aparece aquí solamente como condiciones materiales del trabajo —materia prima y medios de trabajo— que no pertenecen al trabajador, sino como *la síntesis de los poderes y las formas sociales de su trabajo comunitario, en tanto que poderes y formas que se enfrentan al trabajador individual*". (MS 61-63; 13)

El material que la capacidad de trabajo elabora es ajeno; el instrumento con que labora se le presenta así, y su trabajo se

objetiva en algo que no le pertenece, "y aun el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo —cuyo trabajo y cuya manifestación vital (*Lebensäusserung*) específica es aquél— puesto que ha sido cedido al capital por trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo". (GR I; 424; 375) En efecto, se trata de una separación, o para decirlo mejor, de un desgarramiento entre el trabajo y su resultado. No es un acto voluntario sino de fuerza. Y en tiempos normales, no es una fuerza directa, sino la abstracta fuerza del mercado. Por tanto, el capital se presenta como poder ajeno que, bajo la forma de cosas, domina al trabajador. "El trabajo vivo (...) produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce estos elementos como poderes ajenos (*fremde Mächte*) contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él". (GR: I; 424; 375 y s.)

Este poder, como todo poder, requiere ser legitimado, es decir, necesita que el polo subordinado lo asuma como necesario y "natural". Se requiere crear la ilusión de la comunidad (entre dominadores y dominados) o la comunidad ilusoria. Cuando la conciencia se percata de la realidad, se abre un momento de crisis del poder del capital. "El reconocimiento de que los productos son de su propiedad y la condena de esa separación respecto de las condiciones de su realización —separación a la que tiene por ilícita y compulsiva—, constituyen una conciencia inmensa, producto del modo de producción que se funda en el capital. Esa conciencia anuncia su perdición, así como al volverse conscientes los *esclavos de que no pueden ser propiedad de un tercero*, al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción". (GR: I; 424; 375)

Por otro lado, hay que señalar que el poder del capital se presenta como fuerza abstracta encarnada en el mundo de las cosas. Por eso, en primera instancia, parece como si las cosas dominaran a los hombres, apariencia que oculta, precisamente, una relación de una persona sobre otra, mediada por las cosas.

Así, el poder del capital se presenta como mercado, como producto, como dinero: todo esto en la esfera de la circulación. En la sede de la producción, el poder del capital se presenta como organización cooperativa del trabajo pero bajo las órdenes del capital, como manufactura o —en su rostro férreo— como maquinaria. Incluso el poder del capital puede aparecer como persona; en este caso no es en su calidad de persona que representa poder, sino como funcionario del capital o bien, según Marx, como personificación (cual si se tratara de personajes teatrales) del capital.

El capital también es coerción y violencia. Cada una se desdobla en diferentes esferas. En abstracto, el acto coercitivo consiste en que se impulsa al sujeto a someterse —para poder entrar en la sociedad— a la lógica del valor. La expresión aguda de la coerción del capital es la que impulsa al *pauper* (como escribe Marx en latín) a vender su fuerza de trabajo independientemente de su voluntad. Si no lo hace muere de hambre o lo encarcelan. En eso consiste la coerción que parte —por decirlo así— del propio estómago. En la producción, la acción coactiva consiste en el sometimiento al mando despótico del capital, ya sea mediante la vigilancia directa del capataz, ya en la subsunción real, en la subordinación total a los ritmos de la gran maquinaria. Sujeción a la disciplina y al orden en la fábrica o castigos, pérdida del empleo, etcétera: he ahí la coerción al plustrabajo en la producción.

El capital también se impone como voluntad ajena. En efecto, el movimiento del capital implica la subordinación a una voluntad ajena. "En su combinación este trabajo se presenta, así mismo, al servicio de una voluntad ajena (*fremden Willen*) y de una inteligencia ajena, dirigido por ésta. Este trabajo tiene su *unidad espiritual* (*seelenhafte Einheit*) fuera (*ausser*) de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la unidad objetiva de la maquinaria, del *capital fixe*, que como monstruo animado (*beseeltes Ungeheuer*) objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe

como puntualidad individual animada, como accesorio vivo y aislado de esa unidad objetiva (...) El trabajo combinado o colectivo (...) es puesto a la vez directamente como un otro que el trabajo individual realmente existente: en cuanto objetividad ajena (*fremde Objektivität*) —propiedad ajena— e igualmente como subjetividad ajena (*fremde Subjektivität*) —la del capital— (...) El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de *trabajo ajeno* y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado". (GR: I; 432; 382 y *s*.)

El fundamento del poder del capital es el robo de vida. La constitución del poder del capital no tiene como base un contrato entre voluntades libres. Es una relación históricamente constituida. De cualquier forma, es a partir de la apropiación de trabajo ajeno como surge este "monstruo animado" al que Marx hace referencia. El desgarramiento que mencionamos antes lleva consigo la absorción de vida del obrero mismo. "Finalizada la producción, la capacidad de trabajo se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la *drudgery* y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida". (GR: I; 424; 375) La dominación se cierra sobre sí misma.

Si la dominación es la imposición de una voluntad y una fuerza ajena sobre la corporeidad y la voluntad propia, a no dudar el capital es una relación de dominación. Su resultado es la desvitalización del dominado, como en toda relación de este tipo. "La producción capitalista no es sólo reproducción de la relación; en su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista, se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al obrero la riqueza acumulada, como riqueza que lo domina, como capital, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como un mundo ajeno y que lo domina, y en la misma proporción se desenvuelve por oposición su pobreza, indigencia y sujeción subjetivas. Su vaciamiento y esa plétora se corresponden, van a la par". (IN: 103)

El capital basa su *ser* en el trabajo humano que de verdadero creador del mundo —y por tanto también auténtico artífice del capital— pasa a ser la negación de su propia actividad y de sus propios resultados: los productos. El trabajo crea la riqueza ajena y la pobreza propia. Crea, con esto, el poder que lo oprime y lo enajena; no es cualquier poder, es un poder que socava la corporeidad física del trabajador y le niega su cualidad humana de sujeto con voluntad, es un poder que le expropia la voluntad. Es un poder que permanentemente lo obliga por la fuerza: lo coerciona al sometimiento. Este poder aparece de distintas maneras, bajo diferentes ropajes. Puede presentarse como poder de las cosas, en particular del dinero, sobre las personas; también como imposición de la voluntad de la fuerza abstracta del mercado sobre los destinos de los individuos; puede manifestarse también como imposibilidad del *pauper* y del trabajador para el disfrute y el goce; en fin, puede hacerse presente como máquina en el proceso de trabajo o como orden y disciplina rígida en la fábrica. En síntesis, el capital es un poder que se constituye como tal gracias al robo de vida de los seres humanos que subsume continuamente. Hemos llamado a este poder, por sus implicaciones sociales y antropológicas, *dominación*. Con esto, ponemos énfasis en una relación social perfectamente determinada (como relación de dominio) que se configura como *fundamento* de la sociedad capitalista. Así mismo, Marx ha puesto al descubierto la esencia del poder que involucra al todo social en la época moderna. Esa esencia es la dominación del capital sobre el trabajo y se despliega en diversos ámbitos y niveles hasta anudar a la sociedad entera, a la cual se le manifiesta, se le efectiviza o se le concreta el poder del capital de diversos modos. Es aquí de donde podría partirse para encontrar la dimensión estatal del capitalismo. Consideramos que esto coincide con la lógica y los diversos planes de la crítica de la economía política de Marx; por la lógica, el Estado era ubicado por Marx como síntesis concreta (más concreta que el capital en general) del despliegue del capital; por los planes, el estudio del Estado ocuparía un lugar posterior.

De dominación, política y Estado

El conjunto de elementos que hemos expuesto nos permite esbozar ahora una interpretación de la obra de Marx que, tomando como base el tema de la dominación, sea capaz de abarcar los fundamentos, esencia y fines de los fenómenos históricos, especialmente de aquellos del mundo moderno. Esto se dirige hacia la propuesta de un nuevo Marx, desde un horizonte distinto, para un mundo con rasgos inéditos y eso sí más contradictorio, inhóspito y hostil.

Tal y como lo hemos considerado, Marx articula su discurso crítico con la cuestión de la dominación como eje fundamental. Desde esta perspectiva, el capital no será tan sólo un modo de producción o una forma económica o un tipo de relaciones sociales. Todo eso es el capital, pero aún más: es una forma de la vida humana, especialmente una forma de su reproducción. Después de analizar cuidadosamente la red de elementos constitutivos del capital como relacionalidad entre los seres humanos, Marx llega a la conclusión de que el capital es un proceso, es decir, un movimiento continuo y permanente que envuelve a la sociedad entera injertándose con ésta hasta aparecer como si fuera natural, tan natural como la propia necesidad de consumir y de producir. Cada uno de los momentos constitutivos de lo humano va recibiendo la forma del capital, aunque el origen de esos elementos proceda de otras épocas, tradiciones y culturas. Simultáneamente, el propio movimiento del capital va mistificando su carácter de dominación y, en la medida en que se va haciendo más concreto, va transmutando e invirtiendo su naturaleza específica hasta aparecer en el mundo de la vida cotidiana como un sistema de libertad, individualidad, igualdad y justicia.

La clave para entender esta especificidad del capital es la *subsunción* y la *superación*, dos conceptos provenientes de la tradición hegeliana pero que le sirven a Marx para descifrar "el ser extremadamente misterioso" del capital. Estos conceptos dan cuenta de la manera en que el capital se constituye como un

proceso de dominación continuo que tiene diversos niveles de aparición. La superación (*Aufhebung*) quiere decir la negación y, a la vez, el levantamiento de lo negado en un nivel más alto; los elementos que son superados cambian su significado fundamental en el nuevo horizonte o totalidad, en que son colocados. El capital experimenta la superación de manera tal que sus elementos constitutivos van siendo puestos en el horizonte de la vida cotidiana, conteniendo las negaciones respectivas pero al mismo tiempo ocultando su significado elemental y adquiriendo uno nuevo. La fuente externa del capital es el trabajo, pero es la subordinación del trabajo vivo por el trabajo muerto, este proceso relacional, el fundamento del propio capital. A partir de este fundamento se constituye el valor, las mercancías y el dinero pero como formas de expresión o manifestación concreta del capital en el mundo de la vida cotidiana. Las mercancías, el dinero, la maquinaria, la ciencia, los procesos de organización del trabajo, el intercambio, la familia, las relaciones de pareja y las diversas formas culturales, no son capitalistas *per se*. Sin embargo, son absorbidas por el capital y ubicadas como parte de su existencia. He ahí el significado de la superación: esos elementos son puestos en la totalidad del proceso del capital y ahí adquieren un significado nuevo. Esta superación es esencial para entender que el capital no aparece en la superficie del mundo y en la conciencia de los sujetos como lo que es en realidad, o en otras palabras, lo que es no aparece como tal. Pero lo más importante para entender esto es la subsunción que significa el proceso de sometimiento del trabajo vivo, exterior, en la totalidad del capital; el trabajo vivo no adquiere en esa totalidad un superior y nuevo significado, como ocurre con los otros elementos en el caso de la superación. El trabajo vivo es subsumido y no superado porque es solamente negado en cuanto tal, en cuanto trabajo vivo. Lo que sí es superado y adquiere una nueva dimensión en el mundo del capital es el individuo, pero no como esencia viviente sino como capacidad de trabajo, sujeto de necesidades, posible consumidor, persona jurídica abstracta, ciudadano indiferenciado, objeto sexual, propietario privado, comprador o vendedor de fuerza

de trabajo; estos elementos se instituyen desde la simple negación del trabajo vivo en cuanto tal.

Desde esta interpretación se puede entender ahora que el mundo de la vida cotidiana está constituido por formas de manifestación del capital, pero que no lo presentan en su esencia de dominación sino tan sólo como formas de intercambiabilidad recíproca de los seres humanos. Este ámbito de manifestación del capital incluye a los individuos como personificaciones del capital. Tratándose de un proceso, el capital envuelve en su lógica a las personas, que ahora, en la totalidad del mundo capitalista, se mueven, actúan y sienten como personificaciones del capital. Esto vale también para aquéllos que son dominados en el proceso productivo, la clase obrera o los campesinos que, debido al proceso de subsunción y superación, reproducen en cuanto entes la lógica de dominación del capital. Cuando Marx pensó en la clase obrera como sujeto revolucionario, no consideró que este carácter transformador proviniera automáticamente de su posición en la sociedad burguesa; esa clase, en cambio, encarnaba y poseía virtualmente la condensación del trabajo como síntesis de lo humano. Si no hubiera sido así, Marx no habría suspendido sus estudios teóricos para incorporarse a la organización de la Primera Internacional. Muchas cuestiones pendientes en las que el marxismo quedó varado tienen que ver con una interpretación mistificadora, empíricamente óntica, del carácter revolucionario de la clase obrera y de su necesaria organización política en cuanto clase. Cuestiones tales como la dictadura del proletariado y la revolución como toma del poder político, se desprenden de una interpretación reduccionista de la naturaleza del capital, de su proceso de reproducción cotidiana y también de una moralización exacerbada y reductiva que desemboca en juzgar como “malos” a los capitalistas y apriorísticamente “buenos” a los explotados.

Si se entiende el capital como un proceso en el que intervienen también los propios dominados, se pueden evitar aquellos reduccionismos moralísticos y, en cambio, se puede abrir la puerta para comprender el sentido de la dominación cotidiana y las for-

mas que ésta puede adquirir. Las formas que adquiere el proceso de dominación no sólo se refieren a la compra y venta de la fuerza de trabajo como mercancía o a la explotación en la fábrica o el campo. Abarcan, en cambio, formas más sutiles pero no menos efectivas. Estas formas van desde las relaciones personales fuera del mercado, los vínculos familiares, los procesos educativos formales e informales, la subjetividad psicológica y corporal, hasta, por supuesto, las formas políticas de organización de las naciones, de los Estados y de las relaciones internacionales. Insistimos: el capital no es “lo económico” de la sociedad sino una forma de vida de los seres humanos. El proceso de dominación es lo que lo distingue y le brinda su esencia. De este modo, no es la propiedad de los medios de producción lo que diferencia al capital de otras formas de reproducción de la vida humana; es, por contraste agudo, la relación de dominio y sus formas de manifestación invertida, lo que da su carácter específico al capital.

A este proceso de dominación específicamente moderno corresponde su propia forma política y su constitución estatal. En este punto, los esfuerzos marxistas se orientaron sobre todo a tratar de hallar el vínculo entre “lo económico” y “lo político”, entre la “estructura” y la “superestructura”, entre la economía y el Estado. Los resultados, en su mayoría, cayeron en una “ontificación” (reducir las manifestaciones relacionales a meros entes empíricamente ciertos y aisladamente concebidos) de los procesos sociales y especialmente de los momentos políticos. Fue frecuente la reducción del Estado al conjunto de personas e instituciones que gobiernan; en muchos casos, lo que se indagó fue el “papel” del Estado en el capitalismo como promotor o garante de los intereses dominantes de la sociedad. Estas versiones redujeron el Estado a un ente existente en el plano fáctico.

Cuando se percibe que lo fundamental del capital es el proceso de dominación entre seres humanos, entonces la política y el Estado pueden entenderse en una nueva dimensión. Nos parece que lo fundamental en este punto es comprender la especificidad de los procesos de subsunción y superación de la capacidad autogubernativa de los seres humanos, en el ámbito del capital, y

la constitución, a partir de aquí, de lo que Bolívar Echeverría ha llamado "politicidad enajenada". Si el capital no es una forma económica sino una forma de vida, y aún más un proceso de reproducción de la vida humana, entonces, el Estado y la política se forman (*bilden*) o constituyen *desde* y en la totalidad del capital. Esto significa que la política adquiere la forma capitalista y el Estado la forma cósica-mercantil, asociativa, contractual y empresarial, igualitaria mistificada, correspondiente a la forma de vida de los seres humanos dentro del capital.

En esencia la política significa el autogobierno de los libres y pares. En el plano de la política, un grupo humano construye su unidad que le permite organizar sus asuntos comunes con la idea de ordenar la reproducción de la vida. La lucha por el poder, las intrigas, las alianzas, los pactos, las estrategias, el arte de gobernar, etcétera, todo aquello que el sentido común identifica con la política existe, es cierto, como parte del concepto de política, pero se sostiene únicamente sobre la base de aquella primera, elemental y clásica visión que hemos apuntado. El engaño y la mentira, ejes de la "racionalidad estratégica", no pueden ser lo que son si no hacen referencia a un ámbito de verdad y a una relación entre seres humanos. Luego entonces, la política pertenece por esencia al universo de la voluntad y libertad definitorias de lo humano. Frente al capital, sin embargo, la política pierde su carácter esencial al ser subsumida y luego superada en la totalidad representada por ese sistema de vida. La política no se niega en cuanto tal, pero sí es negado su carácter humano de autogobierno comunitario de la vida social; éste es el aspecto subsumido —y por eso negado— por el capital. Ya subsumido es levantado a un nivel superior donde adquiere un nuevo significado: la política aparece como el ámbito de decisiones de la asociación entera que se encarna en un grupo de representantes profesionales especializados precisamente en la "toma racional de decisiones políticas". La política así, sigue dependiendo de individuos y de sus voluntades, y se relaciona con el gobierno, regulación y control, de una sociedad. Sin embargo, esos individuos carecen de individualidad, de peculiaridad; su especificidad

personal, su sensibilidad y sentimentalidad, su corporeidad, son completamente soslayables. En el ámbito de la política son reducidos a entes abstractos que, en el mejor de los casos, tienen derechos y deberes de votantes, de representados o de representantes. Más allá no pueden ir: la política se encuadra en estos estrechos parámetros.

Lo que sucede con el Estado es muy peculiar. La visión más común que se tiene de él lo entiende como si fuera un objeto que se ubica por fuera y por encima de la "sociedad civil". Ésta es la base de la visión según la cual el Estado hace y deshace, interviene o no. La extendida y muy de moda visión de que la bondadosa y apolítica sociedad civil se encuentra frente y por fuera del malvado Estado, representa una extensión de la manera irreflexiva y reductiva de entender el Estado como cosa y a los seres humanos como entidades separadas de y ajenas a él. Sin embargo, esta noción que ve en el Estado una cosa o un objeto frente al cual se ubican los seres humanos, es la puesta en escena de la lógica mercantil en la que se presenta el capital en el mundo de los entes cotidanos. Y es sólo una de las dimensiones de existencia del capital como Estado. A partir de la lógica de la dominación analizada por Marx, es posible advertir otras formas de presentación del capital como Estado: como empresa cuyo propósito no es la ganancia individual sino la dotación eficiente de bienes públicos y como gran asociación nacional de individuos particulares y abstractos. Esa asociación es política y jurídica, pero en todo caso se basa en la dimensión del individuo como ente abstracto desprovisto de individualidad que anda y vive sobre la superficie del mundo.

Estos aspectos del Estado lo dejan ver como una parte concreta del capital como proceso de dominación. Esto significa que el Estado y la política son parte esencial del proceso de subsunción y superación en que se fundamenta el capital. Simultáneamente, el Estado y la política son formas más concretas de existencia del capital y por lo tanto más mistificadas o fetichizadas que las existentes en otros ámbitos, por ejemplo en la fábrica. Esas dimensiones concretas, no obstante, son absolutamente indispensables

para que se cierre el círculo del capital, pues éste requiere producir una y otra vez los amarres de su proceso vital.

Nuestra manera de interpretar el discurso crítico de Marx que encuentra su base en la dominación y sus formas de despliegue tiene, por supuesto, implicaciones diversas. Hemos esbozado algunas de éstas, pero el cuadro aún no está completo. El panorama no es muy optimista pero tampoco es catastrófico. ¿Es posible, incluso a estas alturas, pensar, plantear y practicar una recuperación de lo humano, una superación del capital? ¿Cómo plantear que la liberación sigue siendo pertinente? ¿Acaso el camino hacia la libre individualidad fundada en el desarrollo universal de todos, está vedado para los seres humanos? ¿Puede ser la vida algo más que puro dolor, pura angustia y puro trabajo? ¿Y la felicidad? ¿Y el gozo? ¿Y el placer? Quizá no esté de más hacer una breve reflexión acerca de estos temas en nuestro olvidado pensador.

Una nota final a manera de anexo: Marx y la felicidad

Bastaría con consultar las "confesiones" de Marx, un cuestionario que, a manera de juego familiar, solía aplicarse en la Inglaterra de 1860, para enterarnos de su idea de felicidad: la lucha. ¿Marx fue feliz? Sin duda, si nos atenemos a lo que él consideraba como felicidad. Su vida fue una lucha permanente. Su gran ámbito fue el de las ideas pero no desdeñó el terreno de la práctica política cuando lo creyó pertinente. Una vida de lucha por los demás pero de grandes penurias personales. Sufrió el exilio y la persecusión, enfermedades y miseria, angustias y aflicciones. Una vida de esfuerzo y de sacrificio; no obstante, de plenitud y gozo. De esa especie de satisfacción del deber cumplido. Esto para Marx, armónicamente conjugado, parecía significarle la lucha, su idea de felicidad. No hay contradicción ni incompatibilidad. Privaciones individuales, un gran esfuerzo propio y una entrega completa por los demás: tales fueron los signos indelebles de la vida de este pensador. Y esto lo hacía feliz.

Parece ser que Marx fue fiel a sus convicciones juveniles expuestas en sus “Reflexiones de un joven al elegir profesión” del 16 de agosto de 1835:

> Después de meditar en todo esto y si las condiciones de nuestra vida nos permiten realmente escoger la profesión deseada, debemos procurar elegir aquella que nos ofrezca la mayor dignidad, que descanse sobre ideas de cuya verdad estemos profundamente convencidos, que abra ante nosotros el mayor campo de acción para poder actuar en bien de la humanidad, que nos permita acercarnos a la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio: la perfección (...) la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección. Y no se crea que estos dos intereses pueden ser hostiles o incompatibles entre sí, pues la naturaleza humana hace que el hombre sólo pueda alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes. Cuando el hombre sólo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande. Los prohombres de que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos; la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más; y la misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad, aspiración que nadie se atrevería a destruir. Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueara ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calla-

> damente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles.[11]

Más que un examen parecía un proyecto de vida o una franca declaración de principios. Muchos años después, Marx vuelve sobre esta idea del sacrificio personal en bien de los demás: "Durante todo ese periodo yo tenía ya un pie en el sepulcro. Por consiguiente, he tenido que aprovechar cada instante en que podía trabajar para terminar mi obra, a la que he sacrificado salud, felicidad y familia (...) Me río de las personas que se llaman a sí mismas 'prácticas' y de su prudencia. Si se deseara vivir como una bestia, se podría evidentemente volver la espalda a los tormentos de la humanidad y no preocuparse más que de la propia piel. Pero yo me habría considerado realmente como no práctico si hubiera muerto sin haber terminado mi libro, al menos el manuscrito". Y es que Marx entendía su obra teórica como una gran contribución a la emancipación de los seres humanos. Esa obra era su gran arma de lucha. Con ésta pretendía, según sus palabras, asestarle un golpe a la burguesía, del cual ya no pudiera reponerse.

Si hemos traído todo esto a cuento, que podría parecer más cercano a lo anecdótico, es porque observamos una profunda consistencia ética que anima la vida y la obra de Marx. Se trata de una búsqueda del bien de los demás aún a costa de las penurias y el sacrificio propio, individual, lo cual genera, empero, perfección y felicidad en quien lo practica. Consideramos que por eso Marx fincaba en la lucha su idea de felicidad. Esto pertenece a la biografía del hombre finito y concreto llamado Karl Marx. Por otra parte, queremos reflexionar acerca de la dimensión ética de la obra de Marx, particularmente clara en sus *Manuscritos del 44*. Desde esta perspectiva, ubicaremos el lugar que ocuparía el tema clásico de la felicidad en la ética del pensador

[11] "Reflexiones de un joven al elegir su profesión", en Marx-Engels. *Obras fundamentales, tomo I: Marx. Escritos de juventud.* México: FCE.

de Trier. Estos dos aspectos son de una pertinencia y actualidad indudables. Frente a la actual civilización del cinismo, como la ha llamado Bolívar Echeverría; a la hegemonía de la razón cínica, como lo ha señalado Enrique Dussel; a los infundados emparentamientos del pensamiento de Marx con la dictadura de Stalin; a la sospechosa declaratoria de muerte de las ideas socialistas y libertarias, al desastre ecológico que el capital impone al planeta, a la pobreza y muerte de la mayor parte de la humanidad, al inmenso consumo de drogas en las sociedades desarrolladas; frente a esta deshumanización de lo humano, la dimensión ética de la obra de Marx adquiere una presencia y una fortaleza indudable e indeseable para los defensores del orden. Además, la legendaria, milenaria y subversiva idea de felicidad, idea clásica e ineludible para la ética, bien se concilia con la propuesta de Marx.

La obra de Marx es fundamentalmente una crítica con una profunda dimensión ética. Los *Manuscritos del 44* muestran el tipo, el carácter y el sentido de esta ética. Debemos ser muy cuidadosos para no identificar ética y moral. En sentido estricto, la ética es una parte de la filosofía que estudia la racionalidad, los fundamentos y los fines de las normas morales. La ética no ofrece reglas o normas de comportamiento: las estudia. Esto significa que existe un ámbito que da razón del hecho moral, y que está más allá de la concreta regla de conducta. Ese ámbito tiene al menos dos dimensiones: la primera, el presupuesto, implícito en la norma moral, de que el sujeto es libre, que puede o no obedecer y luego entonces orientar o no su conducta de acuerdo con la norma moral. Segunda dimensión: la norma moral no está orientada a regir la actividad técnica productiva, manipuladora de objetos, fabricativa; está orientada, en cambio, a la actuación de un sujeto para con otros sujetos. El transfondo de la moral es, entonces, la intersubjetividad, la relación entre personas, los vínculos entre seres humanos. He ahí el ámbito de la ética. Algo más: Hegel distinguió entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). Aunque sería más adecuado traducir este último término como “costumbridad” o “habitualidad”, lo central del

asunto radica en que la *Sittlichkeit* remite a la forma de ser de los pueblos y que se expresa en las conductas habituales o costumbres, heredadas por la tradición, de los individuos que forman una comunidad. En todo caso, las acciones de los individuos reposan sobre este fundamento comunitario, entramado intersubjetivo, que conforman cotidianamente los seres humanos. Es la eticidad la que da cuenta de la moralidad. Sólo cuando se conciben las relaciones múltiples y variadas entre personas, es decir, entre voluntades libres y corporeizadas, sensibles y pensantes, hablamos de ética. Ésta es la razón por la que Aristóteles identificaba ética y política y no dudaba en llamar a su gran y clásico tratado de ética una obra de política. Ambas se planteaban las relaciones comunitarias entre seres humanos; la política abordaba la dimensión de los hombres (literalmente) como miembros de un todo que los rebasaba y simultáneamente les daba su razón de ser: la polis o ciudad. La ética, partiendo de esa misma base, planteaba el sentido y fin último al que tendía esa unión de seres humanos: la reproducción de la vida, sí, pero sobre todo, para él, la vida buena y virtuosa que no podía ser sino comunitaria.

Pues bien, el núcleo de la obra de Marx es precisamente la relación entre seres humanos. La forma que adopta este análisis es el de una contraposición entre modelos. El modelo de la relación entre seres humanos que el capital implica, frente al modelo, construido trascendentalmente, de relación auténtica y genuina entre personas. El primero es el de la enajenación o dominación; el segundo, el de la libertad o de la comunidad emancipada. Marx pudo hacer la crítica del primero desde el horizonte trascendental del segundo. He ahí la esencia de la crítica de Marx al capital. Sólo si se *presupone* que el ser humano es libre se puede críticar a un sistema que niega la libertad; sólo si se *presupone* que lo humano también está en la corporeidad viva que siente y sufre y es capaz de disfrute y gozo, se puede criticar a un sistema que niega la vida, deforma el cuerpo, lleva al dolor, a la frustración, al desagrado. Sólo desde ahí era posible construir una teoría de la explotación y más aún una teoría de la libera-

ción. No siempre se ha reparado en esta estructura de la crítica de Marx ni tampoco en que aquí se encuentra la dimensión ética de su pensamiento. Por su forma, esta ética se acerca a Kant. La semejanza se acrecienta cuando se repara en uno de los imperativos principales de éste: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". Cuando Kant explica el significado de este imperativo, la evocación a Marx se antoja irresistible: "el hombre no es una cosa; no es algo que pueda usarse como simple medio. Debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle". Las similitudes entre los dos filósofos alemanes son notables; las diferencias, profundas. Los dos autores titularon a sus principales obras *Crítica*. No es casual. Mientras que Kant pretendía plantear los límites y las posibilidades del conocimiento teórico —que es el que conoce fenómenos— y simultáneamente pretendía desentrañar los fundamentos racionales de la acción moral, Marx pasaba por el tribunal de la razón los escritos de los economistas para plantear los límites del capital como forma social, desde el horizonte de la vida humana. Kant encontró en el *espacio* y el *tiempo*, las condiciones de posibilidad de la percepción de los fenómenos; encontró en las *categorías* las condiciones de posibilidad de la comprensión de los fenómenos registrados por los sentidos. También que había cosas o, mejor dicho, ideas, que no eran registrables por los sentidos pero en cambio sí eran pensables y, en cuanto ideas, empujaban a la acción y a la conducta de los hombres. Algunas de ésas eran la de Dios, la de la libertad, la de la inmortalidad del alma. No eran empíricas y, sin embargo, hacían actuar a los seres de razón. Desde esa base propuso la pertinencia de lo que llamó las "ideas regulativas de la razón" para fundar su moral. No queremos abundar más en esto; hacerlo nos llevaría demasiado lejos. Señalamos sin embargo, las características centrales de las críticas kantianas: la construcción *a priori* de ideas, categorías y conceptos indispensables para conocer, comprender y también para actuar.

Aducimos que por su forma, la crítica de Marx tenía afinidades con la de Kant. Señalamos también las aparentes semejanzas entre algunos postulados kantianos y las ideas de Marx. Quisieramos insistir ahora en la forma de la crítica de Marx, que encierra y expresa su ética. En ésta contrapone lo que llamamos el modelo de la libertad y el modelo de la enajenación. Se trata de dos formas diferentes de relaciones entre seres humanos.

Habría que decir, en principio, que para Marx, la esencia humana es una relacionalidad (*Band mit dem Menschen*), un lazo con el ser humano. Éste tiene varios momentos constitutivos. En primer lugar, dos sujetos: cada uno de ellos se entiende a sí mismo en la medida en que es entendido como un sujeto por el otro; simultáneamente, el otro sujeto es entendido como tal en cuanto que es sujeto para el primero. Cada uno es sujeto siempre y cuando lo sea para el otro. El yo no precede sino que es un resultado. A esto Marx le llama el elemento vital (*Lebenselement*) constitutivo de los seres humanos. La relación encierra también un elemento creativo que se expresa en la actividad y en el producto del trabajo. En ese producto los seres humanos objetivan una parte de su vida. A través de su producto se relacionan humanamente con los otros. En resumen: el carácter auténticamente humano de los sujetos se efectiviza o se realiza como un proceso de reconocimiento y autorreconocimiento entre sujetos que pasa por: *a*) la actividad creativa, *b*) el producto de esa actividad, *c*) la vinculación del sujeto con el otro, y *d*) la relación del sujeto consigo mismo. Estos elementos son constitutivos del despliegue de lo humano. Esto no variará a lo largo de la obra de Marx. Está presente en los *Grundrisse* y en *El capital*. Se equivocan quienes atribuyen a esta formulación un carácter economicista o quienes lo reducen a un paradigma productivista. Se trata, antes bien, de la descripción y la reflexión filosófica de los elementos constitutivos de aquello que Marx llamó la esencia humana.

Desde esta consideración, Marx formula su idea de enajenación para distinguir lo que sucede con la esencia humana cuando la relacionalidad aludida se basa en el valor de cambio. En este caso, las dimensiones de esta relacionalidad humana son penetradas

y socavadas por la dominación. La actividad creativa y el producto de esa actividad se vuelven poderes extraños que dominan a sus artífices. Lo que es característicamente humano, de acuerdo con el modelo de la libertad, se convierte en la negación de lo humano, de acuerdo con el modelo de la enajenación. Las relaciones se invierten. Los hombres, comunitariamente constituidos, se convierten en enemigos de los otros y de sí mismos. Lo humano se animaliza; el gozo y el disfrute, el placer de la creatividad y el consumo, se reducen a su dimensión biológico-animal. La vida auténticamente humana se desvanece; la muerte de lo humano se impone. El trabajador, reducido a su dimensión salarial de consumo de lo indispensable para mantenerse vivo, puede vivir en efecto, pero esta vida deja de pertenecerle humanamente.

Son frecuentes las expresiones de Marx que aluden a las características de la condición de los seres humanos fuera de la lógica de la enajenación: disfrute, gozo, placer, plenitud, realización inmediata de la individualidad y simultáneamente de la vida genérica. La actividad y el consumo son un goce. Esto en relaciones comunitarias: "La actividad y el goce son también sociales, tanto en su modo de existencia como en su contenido; actividad social y goce social". El gozo, el placer y el disfrute individual no se niegan, por supuesto; pero, éstos pasan por la vida comunitaria. Un disfrute individual que pase por el sufrimiento, carencia y dolor de otro, dada la constitución humana de la vida genérica, es justamente lo característico de la vida enajenada. La naturaleza del hombre es su constitución comunitaria que Marx llama "vida genérica". No encontramos un cuadro mejor para caracterizar este modelo de libertad del que parte Marx, que sus propias palabras:

> Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los hombres, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza (...) Supongamos que hubiéramos producido en tanto que

> hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo*, *comprobado sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda*. 2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1) de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2) de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, *mi esencia comunitaria*, *humana*.[12]

Reflexionemos acerca del origen de esta descripción de Marx. ¿Es empírica? ¿La obtuvo de la observación de su época? ¿Es un proyecto para el futuro? Nos parece, más bien, que es una construcción apriorística llevada a la forma de modelo. Alegría, goce, placer, satisfacción, realización de la individualidad en comunidad, reciprocidad en la realización, amor. La felicidad bien podría ser un término que sintetice este universo trascendental pensado por Marx.

Sucede con la felicidad lo que con otros términos: aparecen como indefinible, particulares y tan remitidos al universo de los

---

[12] Karl Marx. *Cuadernos de París.* México: ERA, pp. 155 y *ss.* Las cursivas son del original.

sentidos o sentimientos que ofrecen muy poco para ser universalizables. Acaso por esto, Kant se negó terminantemente a situar la felicidad como motivación (motivo impulsor) de la acción moral. En otras palabras, la ley moral debía obedecerse por su carácter de ley: su especificidad radicaba en que no era condicional o hipotética sino categórica, mandaba absolutamente. A juicio de Kant, la felicidad remitía a los sentidos y por eso su significado se multiplicaba y se extendía tan vastamente como individuos hubiera. Para un sujeto la felicidad radicaba en determinada cosa o vivencia; para otro, en una cosa distinta y así *ad infinitum*. En cambio, la máxima de la acción moral era universalizable porque ésta descansaba en un despliegue de la libertad. Quizá haya sido Rousseau el que mejor enunció este vínculo entre la ley y la libertad: la libertad consiste en no obedecer a otra ley que la que yo mismo me he dado. Igualmente Kant veía en la obediencia a la ley moral, un acto de la libertad. La universalidad de la ley moral se alcanzaba precisamente porque no dependía de las pulsiones o de los sentimientos particulares o individuales que Kant llamó patológicos (no por enfermos, sino porque se refieren a los deseos del cuerpo y de los sentidos). Kant encontró un enunciado lo suficientemente formal como para poder universalizarse y así fundamentar la ley moral: "Actúa de forma tal que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal". El problema quedaba solucionado. Ninguna pulsión, ningún deseo: el exilio de eros. Quedaba en cambio un enunciado que pretendía afirmar la libertad en la obediencia pura y simple a la ley moral. Sin embargo, con todo su formalismo, Kant no pudo prescindir de la felicidad, pues aceptaba que, para seres imperfectos como los hombres, era necesario encontrar un resultado de sus acciones morales. De modo que envió la felicidad a un reino ultraterrenal. Las acciones de los hombres en este mundo debían plegarse a la ley moral para que esos seres fueran *dignos de felicidad*, aunque no fueran felices de manera inmediata. La resignación campeaba en el aquí y el ahora.

Si quisiéramos extraer las lecciones que deja esta reflexión kantiana podríamos enunciarlas así: la felicidad atañe a una ex-

periencia de los sentidos; el cumplimiento de la ley moral no implica por sí mismo a la felicidad, es decir, el hombre que obedece la ley moral no se siente, por esa obediencia, feliz de manera inmediata; la felicidad es una cuestión del futuro: a lo más que se puede aspirar es a ser digno de felicidad.

Con esto, Kant daba una respuesta y un giro en el tratamiento filosófico que habían hecho las éticas anteriores del tema de la felicidad. Para los antiguos, este concepto sí era un bien al que había que aspirar y constituía el motivo impulsor del comportamiento. No la identificaban de manera inmediata con el goce; antes bien, la felicidad se relacionaba con la virtud. Y "llamamos virtud —decía Aristóteles— no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma". Tal felicidad como algo perfecto y suficiente, que se buscaba por sí misma y no en razón de otras cosas, era el fin de todos los actos. La felicidad radicaba entonces en la actividad del alma de acuerdo con la virtud, cuya forma perfecta estaba en la vida contemplativa. En síntesis, la felicidad se ubicaba como fundamento y *telos* de las acciones humanas; representaba la plenitud de la realización de la naturaleza de los seres humanos en cuanto vivientes, libres y sujetos de logos. De manera semejante, Séneca afirmaba que "la verdadera felicidad reside en la virtud". El filósofo estoico agregaba un argumento: la felicidad no radica en el placer, mucho menos en aquel que dan las cosas exteriores; el placer es finito y fugaz; aquellos que depositan la felicidad en el placer momentáneo, se vuelven desdichados cuando ese placer termina o cuando las cosas que los hacen felices desaparecen. La felicidad tiene que referirse a lo permanente, a una situación del alma que no se altera con lo contingente. Esa situación del alma consiste en vivir de acuerdo con la virtud y de esto depende la felicidad. Sólo el hombre que sabe vivir virtuosamente (el sabio) no hace depender la felicidad de lo contingente o de los bienes exteriores, sino de ese llevar al máximo las potencialidades humanas, de ese vivir según la naturaleza de los seres humanos en cuanto tales. En la misma línea se mantuvo el pensamiento posterior. Después de una complicada argumentación lógica,

San Agustín concluye que la felicidad radica en la contemplación de Dios.

De manera muy sencilla y acaso esquemática, podríamos intentar una explicación de lo que se entendió, en general, por felicidad. En primer término, la felicidad es una palabra que designa la condición de los hombres que despliegan todas sus potencialidades inscritas en su naturaleza de seres humanos. La felicidad funciona como síntesis del fundamento y *telos* de lo auténticamente humano. Por otro lado, la felicidad, sin ser el motivo de la acción moral, sí puede funcionar como recompensa de una situación ultramundana.

En medio de este panorama se presenta, con todo su talante moderno, la ética del utilitarismo que hace de su "principio de la utilidad" su gran propuesta: la mayor felicidad para el mayor número es lo que dictamina lo correcto o lo incorrecto de las acciones de los hombres. La felicidad quedó definida como el placer y la ausencia del dolor. Este principio del utilitarismo no sólo estaba orientado a la conciencia individual sino que trataba de instalarse en la moral pública. El resultado era la conciliación de intereses individuales en el marco de la más extensa libertad de la persona. Después de Kant y a pesar de él, el utilitarismo actualizaba el tema de la felicidad como principio de la ética. Lograr la mayor felicidad del mayor número sin negar la más completa y absoluta libertad individual era la preocupación y la propuesta de la ética utilitaria.

Pareciera como si la ética de Marx sintetizara las propuestas anteriores. Este pensador no se pliega o identifica *strictu sensu* con alguna de las éticas precedentes. Con los griegos, en especial con Aristóteles, toma como punto de partida al ser humano como ser comunitario que deviene libre. Pero Marx entiende este proceso de recuperación de lo humano, es decir de constitución de la libertad, como la superación de las relaciones de dominación entre los seres humanos. Estas relaciones, como lo muestran los *Manuscritos del 44*, no se reducen a una de las dimensiones constitutivas de la vida social, sino que se despliegan en los más diversos ámbitos. Existe dominación ahí donde los

hombres no pueden decidir sobre sí mismos; su voluntad no puede desplegarse. Su voluntad es la de aquel poder ajeno, extraño y hostil que representa todas sus capacidades pero puestas por fuera y por encima de ellos mismos. He ahí uno de los significados de la dominación. Pero otro nivel atañe a la existencia corporal de los sujetos. El sistema de la enajenación, anula la posibilidad del goce, del disfrute, del placer. Más aún, la dominación implica el uso del cuerpo como si fuera ajeno del hombre que lo porta. No sólo hace que una persona use el cuerpo de otra para explotarla, sino que provoca que el propio cuerpo sea utilizado como medio para la obtención de un salario. Pues bien, esta dimensión de lo corporal es uno de los ámbitos de la construcción de la libertad y es, entonces, uno de los principios de la existencia de lo genuinamente humano. No estaría muy lejos esta idea de aquel principio de la felicidad de los utilitaristas. La dimensión práctica inmediata de esto se advierte con nitidez: procurar la felicidad del Otro, hacerse felices mutua y universalmente: aquí y ahora, desde hoy.

Los antiguos llamaron felicidad a ese proceso de construcción de lo humano. La comunidad que proyecta Marx y desde la cual realiza la crítica de la sociedad enajenada, recupera ese sentido clásico de que lo humano, lo específicamente humano, es la relacionalidad comunitaria como libertad. Marx no llamó felicidad a esta situación. Sin embargo, podríamos decir que la ausencia de relaciones de dominación si no es la felicidad, es por lo menos su condición de posibilidad. Con Kant, pero modificando su expresión, y más aún terrenalizándola, diríamos que una comunidad así constituida sería digna de felicidad para todos y cada uno de sus miembros.

VI. Tras las huellas de Leviatán

Lo verdadero no se halla en la superficie visible.
Singularmente en lo que debe ser científico,
la razón no puede dormir y es menester
emplear la reflexión
G.W.F. Hegel

Para adquirir y gobernar y mantener los imperios
tres instrumentos son necesarios:
la lengua, la espada y el tesoro.
Tommaso Campenella

Cuando Luis XIV afirmaba en su célebre apotegma "el Estado soy yo", expresaba una de las ideas más antiguas, frecuentes y primarias acerca del Estado. No es exclusiva de la Europa absolutista sino que ha campeado las más variadas épocas y lugares. Hoy en día el sentido común apunta a la fácil identificación del Estado con la persona de los gobernantes o del que, entre ellos, destaca como el principal; pareciera como si todo el poder político y los recursos que éste envuelve se concentraran en un individuo: el monarca, el presidente, el primer ministro, el canciller. Lejos está de ser tan sólo una visión de sentido común. Hegel, uno de los más grandes filósofos del Estado, pensó en esos términos: después de desarrollar una dialéctica de la vida comunitaria, y luego de ubicar al Estado como el resultado de este desarrollo, reflexionó, sin embargo, en un último y absoluto momento *decisor que existía* como monarca: "Este absoluto momento decisor (*entscheidende Moment*) del todo no es, por tanto, la individualidad en general, sino *un* individuo (*sondern ein Individuum*), el

monarca (*der Monarch*)".[1] ¿Quién podría negar la validez inmediata de esta forma de pensar? La existencia de un último responsable en quien recaen las decisiones más importantes o más difíciles de la vida política, es el motivo de hacer coincidir a una persona con el Estado. Y esto ocurre por más democrática y plural que sea la organización política. La democracia ateniense, por ejemplo, ha quedado ligada con la figura de Pericles, la Roma republicana e imperial con los césares, el imperio francés posrevolucionario con Napoleón, el Estado soviético con Stalin, la federación estadounidense del norte con Washington, etcétera. He aquí el terreno de los grandes estadistas, los destacados príncipes, los señeros caudillos. "Estos son los grandes hombres de la historia (dice Hegel), los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal".[2] La ambigüedad de la expresión "el soberano" juega con esta identificación del Estado y de la persona del gobernante.[3]

A esta noción habitual del Estado corresponde una idea igualmente habitual de la política. En esta visión, la política queda entendida como una actividad exclusiva de los que gobiernan. Hacer política significa, sobre todo, gobernar a los pueblos. Esta noción es desarrollada con magistral perspicacia por Maquiavelo en *El príncipe*. La política se convierte en el arte de

---

[1] G.W.F. Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho*..., ob. cit., p. 444.

[2] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*..., ob. cit., p. 86.

[3] Por ejemplo, Thomas Hobbes plantea que el Estado es la unión de todos aquellos que han decidido salir del estado de naturaleza. El representante de esa unión puede ser una persona o una asamblea, que en adelante denomina soberano. La argumentación continúa pero, de pronto, el soberano queda identificado con el monarca. Esta contradicción de Hobbes se hace patente cuando señala que la característica fundamental del poder soberano es que da las leyes sin quedar sometido a éstas. Si antes ha aceptado que el poder soberano puede descansar en una asamblea o incluso en el pueblo, ¿quién obedecería las leyes en una democracia en la que es el pueblo el que hace las leyes? Evidentemente Hobbes piensa en la monarquía (que explícitamente prefiere) y su aguda argumentación respecto del Estado recae en la tradicional identificación de éste con el monarca.

gobernar.[4] Y tampoco esta idea carece de actualidad. Para los ciudadanos de los Estados modernos, la política se presenta como una actividad de especialistas y de representantes; sólo esporádicamente se participa en ésta por medio del voto y sólo algunos desarrollan una actividad militante más frecuente mediante los partidos políticos.[5] En todo caso, la política es considerada como una actividad especializada y desenvuelta en la esfera del poder político central.

Con todo, el pensamiento acerca del Estado y la política no se ha mantenido en este nivel primario y habitual. Sin descartar la identificación del Estado con la persona del gobernante, el sentido común y algunas construcciones teóricas también, piensan al Estado y a la política con mayor amplitud. Cuando se trasciende la elemental y primaria coincidencia entre el Estado y la persona que gobierna, se llega a considerar la vida estatal como un conjunto complejo formado por gobernantes, funcionarios públicos y por algunas instituciones. En esta noción, el Estado queda situado como un concepto que se refiere a uno de los cuatro elementos o dimensiones, o bien, de manera sintética, a las cuatro en su conjunto: *a*) el monopolio de la fuerza, *b*) el sistema jurídico, *c*) la administración de los recursos públicos y *d*) el sistema de gobierno. A cada uno de estos elementos corresponde también una noción de la política.

Cuando Weber definió al Estado, encontró en el "monopolio de la violencia legítima" el rasgo distintivo de esta asociación.[6]

---

[4] Hay que decir, sin embargo, que Maquiavelo sí analiza y ofrece explicaciones de la vida estatal y no reduce la política a la actividad del príncipe, como hemos visto en el capítulo 3. No está de más apuntar que el florentino prefiere el gobierno mixto sobre la monarquía. Véase Nicolás Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*..., ob. cit.

[5] La crisis del *homo* político en la época moderna ha sido objeto de muchos análisis. Véase por ejemplo: Richard Sennett. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978. También Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, especialmente los capítulos I y VI.

[6] Para Weber el Estado no es una cosa o un aparato sino una *relación social*. Sin embargo, el rasgo distintivo de esta asociación "que reclama para sí con éxito

Ya antes, Trotsky[7] frente a los tribunales zaristas luego de la fracasada revolución rusa de 1905, se preguntaba acerca de cuál había sido el máximo delito de los revolucionarios; su respuesta fue elocuente: la falta principal fue haber disputado el monopolio de la fuerza, y más aún, la legitimidad de su uso. Resultaba claro que un rasgo evidente del Estado era precisamente la concentración de la fuerza. Lo que Weber y Trotsky expresaban era uno de los rasgos que, desde antiguo, se atribuía al Estado. En otras palabras, desde el punto de vista conceptual, el elemento de la fuerza formó siempre parte esencial de la idea del Estado. Esto acontece así al menos por tres razones. En primer lugar se consideraba que la unidad estatal era vulnerable frente al exterior si no se contaba con medios de defensa. El uso de la fuerza encontró su justificación en su utilidad y aun en su necesidad para la preservación de la unidad estatal frente al exterior. Así también, cuando por diversas razones el territorio y los recursos internos eran insuficientes para la reproducción de la vida de los miembros de una sociedad, se pensó que la fuerza concentrada existía como posibilidad inmediata, aunque riesgosa, de ampliar los recursos y el territorio del Estado por medio de la guerra y la conquista. Esto es una constante de la historia. En tercer lugar, la concentración de la fuerza, y la posibilidad de su uso, se presentó siempre como una amenaza permanente frente a quienes pretendían cambiar la organización de la sociedad. Se trataba de la paz interna que se obtenía mediante la amenaza del uso de la fuerza: la paz no es sino la guerra potencial o el acecho de la represión. De este modo, la fuerza, su concentración y la posibilidad o la realidad de su uso, fue siempre uno de

---

el monopolio de la violencia física legitima" es precisamente ese elemento de la fuerza. Lo sociológicamente relevante son los procesos que se desarrollan alrededor del monopolio de la fuerza y que Weber trata como cuestiones de legitimidad (*Legitimität*) y dominación (*Herrschaft*). Véase Max Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza. También: *Economía y Sociedad*. México: FCE, principalmente pp. 695 y *ss*.

[7] León Trotsky. *La era de la revolución permanente. Obras de León Trotsky*. México: Juan Pablos, 1973.

los elementos de los que se componía el Estado, según la imagen habitual.

Cuando se piensa al Estado poniendo a la fuerza como el momento fundamental, la noción de política que se deriva es lógica: la política consiste en una cuestión de fuerza, y de manera más precisa en la confrontación de fuerzas por el poder. Es un lugar común citar a Clausewitz[8] en este sentido: "La guerra es la continuación de la política por otros medios", de donde se desprende que la política es guerra potencial o enfrentamiento para la conquista y conservación del poder. En esta misma línea, para Carl Schmitt el carácter distintivo de "lo (que es) político" (*des politischen*) de los asuntos humanos estará dado por la relación amigo (*freund*)/enemigo (*feind*). Dicho con otros términos, lo que reviste o envuelve de político a una relación y al mismo tiempo la define, es que se plantee como una confrontación entre "amigo" y "enemigo".[9] En el fondo, permanece la visión de la política como una confrontación de fuerzas que, si se desarrolla con su propia lógica, llegará a la guerra, que puede ser de carácter civil (interna) o entre Estados (externa). La vinculación de la política y el Estado con la guerra no escapó a las construcciones más sublimes. Nuevamente Hegel, una vez que vinculó la libertad con el Estado ("el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad") y que expuso la idea del Estado como "comunidad de existencia", concluyó que es en la guerra donde el individuo se reafirma como miembro del Estado y, por ende, como ser libre.

El marxismo tradicional desarrolló algunas de sus ideas directrices en los marcos del entendimiento de la política y el Estado asociados con la fuerza, la confrontación y la lucha. Las ideas de lucha de clases, de revolución —entendida como conquista del poder político o como asalto al poder— y de dictadura del proletariado, aunadas con aquella célebre noción del Estado

---

[8] Karl von Clausewitz. *De la guerra*, 3 tomos. México: Diógenes. Existe una selección de lo que los editores consideraron como lo principal de esta fundamental obra, publicada por la editorial Labor, Barcelona, 1983.
[9] Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. México: Folios, 1985.

como "instrumento" en manos de la clase dominante, son derivaciones reductivas de aquella idea matriz de la fuerza como elemento central de la política y el Estado.[10]

Y bien, una cosa es reconocer que la fuerza es uno de los elementos constitutivos del Estado y otra, diferente, es reducir la política y el Estado a una cuestión de fuerza. Hemos dicho que otro de los elementos con los que habitualmente se identifica al Estado es la ley o, para ser más precisos, el sistema jurídico. Ya Maquiavelo advertía sobre la necesidad de acompañar las buenas armas con las buenas leyes para que se mantuviera y reprodujera el orden estatal, y para que un gobernante pudiera permanecer en el poder político. En efecto, y esto ha sido reconocido por distintas voces, el conjunto de leyes forma una parte esencial del Estado. Jean Bodin reconocía en la facultad suprema de hacer las leyes el momento fundamental de la soberanía del Estado[11] y,

---

[10] En su interesante y aguda polémica con Max Adler, Hans Kelsen alertó sobre la incompatibilidad, e incluso contradictoria idea de la dictadura del proletariado con aquella otra, según la cual el Estado es un instrumento de la clase dominante. El jurista Kelsen señalaba que la idea de la dictadura del proletariado implicaba que una clase dominada en el plano social (pues el proletariado era tal, sólo en relación con la burguesía que lo dominaba) era, simultáneamente, dominante en el plano político, lo cual contradecía el diagnóstico que del Estado había hecho el marxismo. Las reflexiones de Kelsen y los vericuetos argumentativos que tiene que hacer Adler son interesantes todavía para pensar la manera en que la institucionalización estatal está en el foco de mirada y en permanente tensión con los proyectos de liberación. Leviatán y Behemoth definen cada uno su identidad en relación recíproca. Véase Max Adler. *La concepción del Estado en el marxismo.* México: Cuadernos de Pasado y Presente/siglo veintiuno editores, 1982. Hans Kelsen. *Socialismo y Estado.* México: Cuadernos de Pasado y Presente/siglo veintiuno editores, 1982.

[11] Decía Jean Bodin (1530-1596): "...la república, sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república (...) No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano, aunque sólo haya tres familias (...) El recto gobierno de tres familias con poder soberano constituye una república tan perfecta como pueda serlo el de un gran imperio..." Más adelante el autor francés agrega: "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república (...) El poder público reside en el soberano que da la ley (...) *El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar*

tiempo después, Montesquieu ligaba la libertad y el Estado por medio de la ley.[12] Lo jurídico también juega un papel sustancial en la definición que del Estado hace Kant y, sobre la base del pensamiento kantiano, Hans Kelsen. Kant apuntaba: "Esta situación de los individuos en pueblo (*Volk*), en relación recíproca, se llama civil (*status civilis*) (*bürgerliche*), y el todo de ellos mismos, en relación con sus propios miembros, es el Estado (*civitas*) (*der Staat*), el cual es llamado comunidad (*das gemeine Wesen*) debido a su forma, como vinculación de todos a través del interés general de estar en situación jurídica (*im rechtlichen Zustande zu sein*)".[13] Por su parte, Kelsen fue uno de los grandes exponentes de la idea según la cual el Estado es el orden jurídico de una sociedad: "el aparato coactivo, al que se suele hacer referencia para caracterizar al Estado, es idéntico al orden jurídico. Las normas que forman el orden estatal son las jurídicas". En su obra principal, Kelsen afirma: "El Estado es la comunidad creada por un orden jurídico nacional".[14]

---

leyes a todos en general y a cada uno en particular (...) Bajo este mismo poder de dar y anular la ley, están comprendidos todos los demás derechos y atributos de la soberanía, de modo que, hablando con propiedad, puede decirse que sólo existe este atributo de la soberanía". Jean Bodin. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1985, pp. 17, 20, 74 y s.

[12] Dice Montesquieu: "una sociedad no podría subsistir sin Gobierno. La reunión de todas las fuerzas particulares (...) forma lo que se llama estado político (...) Considerados como habitantes de un planeta tan grande que tiene que abarcar pueblos diferentes, los hombres tienen leyes que rigen las relaciones de estos pueblos entre sí: es el *derecho individual*. Si se les considera como seres que viven en una sociedad que debe mantenerse, tienen leyes que rigen las relaciones entre los gobernantes y los gobernados: es el *derecho político*. Igualmente tienen leyes que regulan las relaciones existentes entre todos los ciudadanos: es el *derecho civil"*. Montesquieu. *Del Espíritu de las leyes*,... ob. cit., p. 10.

[13] Immanuel Kant. *Die Metaphysik der Sitten*, *Werkausgabe Band VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 429. Versión castellana de Adela Cortina y Jesús Conill. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1989, p. 140.

[14] La primera cita corresponde al *Compendio de teoría general del Estado.* México: Colofón, 1992, p. 123. La segunda pertenece a la *Teoría general del derecho y del Estado.* México: UNAM, 4a., 1988, p. 215.

La identificación del Estado con el orden jurídico, o bien el reconocimiento del sistema jurídico como uno de los elementos constitutivos del Estado, posee diversas implicaciones. En primer lugar, lo jurídico contiene lo que podríamos llamar el "principio de la inmovilización". Esto significa que una voluntad ha llegado a una *decisión* o que varias voluntades han alcanzado un *acuerdo* y lo plasman —petrificando la voluntad— en un mandato o un precepto. Desde un punto de vista lógico, eso quiere decir que se asegura la continuidad y operatividad para el presente, de un acuerdo o decisión tomados en el pasado; el movimiento se "estatifica", se vuelve estático o —también puede llamarse así— se institucionaliza: se asegura la operatividad sin que tenga que repetirse una y otra vez el procedimiento de gestación de la ley. En segundo lugar, lo jurídico contiene un principio de frontera entre lo permitido y lo prohibido en una sociedad. Las leyes implican, entonces, un sistema de culpas, castigos y penas, y también, las instituciones encargadas de hacer realidad lo legal: jueces, tribunales y cárceles u otros mecanismos de castigo. Por lo tanto, la idea de lo jurídico encierra la idea de autoridad y de sistema institucional: para que las leyes funcionen es necesario un proceso de construcción de lo legal y una autoridad que las sancione, las ejecute y se encargue de administrar y suministrar la coacción. Por el momento no nos interrogamos acerca de la procedencia de las leyes sino del hecho de la ley: tanto da que las leyes sean elaboradas por la ciudadanía (principio de autonomía, según Hans Kelsen) o que sea una voluntad ajena y separada del todo ciudadano la que haga y aplique las leyes (heteronomía, según el mismo autor). Para lo que nos ocupa, lo importante es fijar la atención en la existencia de lo jurídico como uno de los elementos constitutivos de la unidad estatal.

Cuando se pone lo jurídico como el centro definitorio de lo estatal, la política juega el papel de actividad en torno a la ley; la política, desarrollada necesariamente dentro de los marcos de la ley, tendría como propósito central transformar, conservar, ampliar o reducir los contornos jurídicos. El Estado de derecho en la época moderna sería el marco institucional en el que la políti-

ca encontraría su escenario natural. De cualquier manera, la política hace referencia permanente a la cuestión de la ley.

El tercer elemento con el que se identifica o que suele adjudicarse al Estado sería la actividad administrativa. Todos los Estados cuentan con una hacienda pública centralizada. Se trata de los recursos recaudados por una autoridad central que organiza la recolección y administra su utilización. La figura hacienda pública significa un ámbito que se finca separadamente de la vida individual de los habitantes de un Estado; del ámbito y los recursos que se constituyen en el espacio de lo común a todos. Las dimensiones de este ámbito son muy variadas. En el Egipto de los faraones, la China imperial antigua, la sociedad azteca precolombina, o la antigua Unión Soviética, este ámbito abarcaba casi la totalidad de la vida social. Por el contrario, en la sociedad basada en la generalización de la propiedad privada, se sostiene sobre la base de la deducción de la riqueza privada. Aún en este segundo caso, este ámbito puede ser más o menos grande (Estado de bienestar) o reducido (neoliberalismo). De cualquier forma, la administración de los recursos públicos, es decir, de aquellos bienes que no pertenecen a nadie en particular sino a todos en su conjunto, es uno de los rasgos atribuibles al Estado. El liberalismo, o al menos una de sus múltiples corrientes, es particularmente sensible a esta dimensión del Estado. En su afán por preservar la libertad del individuo, algunos liberales marcan estrictos límites a la acción de lo que ellos entienden como Estado. Aunque no es la única esfera en que los liberales plantean los límites del Estado, la libre actividad económica, el libre mercado para ser más precisos, es el terreno en donde el Estado no debe intervenir por ningún motivo.[15] Como quiera que sea,

---

[15] "Tan pronto como el Estado toma sobre sí la tarea de planificar la vida económica entera, el problema de la situación que merece cada individuo y grupo se convierte, inevitablemente, en el problema político central. Como sólo el poder coercitivo del Estado decidirá lo que tendrá cada uno, el único poder que merece la pena será la participación en el ejercicio de este poder directivo (...) la amplitud de las actividades del Estado es lo que decide si todo lo que cualquier persona obtiene en cualquier momento depende del Estado,

la dimensión administrativa ha sido asimilada como parte del Estado y, algunas veces, ha sido identificada con él.

La noción de política que se desprende de considerar al Estado como el aparato administrativo tiene que ver con la distribución de los recursos. Generalmente esta idea es asimilada a la visión de la política como lucha por el poder, aunque en este caso "poder" significa capacidad legitimada de decidir sobre los recursos públicos. Cuando se ve en la política un problema de administración de los recursos, se abre la puerta para desarrollar la idea de los juegos estratégicos entre individuos racionales, egoístas, ambiciosos, con intereses precisos y dotados de un patrón u orden de preferencias, a partir de lo cual buscarán maximizar sus ganancias y minimizar las pérdidas. Con estas premisas, la política se convierte en el medio adecuado para desarrollar "soluciones cooperativas".[16]

---

o si la influencia de éste se confina a que algunas personas obtengan algo, de alguna manera, en algún momento. En esto descansa toda la diferencia entre un sistema libre y uno totalitario". Friedrich A. Hayek. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 2a. reimpr. 1990, pp. 143 y *s*. Véase también Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Barcelona: Orbis, 1983, pp. 48-56; ahí, con base en los planteamientos de Adam Smith, los Friedman desarrollan lo que consideran son las funciones legítimas del Estado. A menudo los liberales reducen el Estado al aparato gubernamental y éste, a su vez, queda circunscrito a su función administrativa. No ocurre así en todos los casos. De todos modos, aunque puedan concebir al Estado en una forma más amplia, su interés fundamental radica en los límites de la actividad planificadora y administrativa del Estado respecto del mercado. Para los fundamentos éticos de los límites de la acción estatal véase John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. México: Alianza editorial mexicana, 1989; para lo que venimos diciendo, especialmente: pp. 180-182. Véase también Wilhelm von Humboldt. *Los límites de la acción del Estado*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1988. Un muy informado y elocuente recorrido por el liberalismo, particularmente útil para percatarse de las múltiples maneras de entender al Estado desde "la idea liberal" es el libro de José Guilherme Merquior. *Liberalismo viejo y nuevo*. México: FCE, 1993.

[16] "Existen al menos dos enfoques de la definición de política. Por una parte, podemos definirla en términos de ciertas instituciones en donde se lleva a cabo la actividad humana. En este enfoque la política se define como lo que

Por último, con mayor frecuencia el Estado y la política son ubicados como el ámbito que concentra los procesos de participación, acceso y permanencia en el gobierno o poder político de una sociedad. Llamamos *sistema gubernativo* al conjunto de procesos e instituciones por medio de los cuales se rige una sociedad en cuanto todo social. Este ámbito incluye la forma en que se constituye y desarrolla la relación entre gobernantes y gobernados y, por lo tanto, las maneras en que se manda y en que se obedece. Con frecuencia se llama "sistema político" a esta esfera. Lo cierto es que abarca lo que la teoría política clásica desarrolló con la temática de las formas de gobierno.[17] Si al sistema jurídico podemos llamarle sistema de la legalidad, al sistema gubernativo podemos atribuirle la idea de sistema de la legitimidad.[18] En

---

sucede en el Estado y sus organismos asociados. Por otra parte, podemos definir la política como un conjunto de procesos que tienen lugar dentro de toda la serie de instituciones humanas. Para los teóricos de la elección colectiva, estos procesos son aquellos que están implicados cuando un grupo de personas tiene que adoptar un curso de acción común. La necesidad de tomar la decisión común es lo que motiva a los individuos involucrados a pactar, contratar, votar o negociar entre sí". Albert Weale. "La política como elección colectiva", en Adrian Leftwich (comp.) *¿Qué es la política? La actividad y su estudio*. México: FCE, 1987, p. 103. Véase también Morton D. Davis. *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza Universidad, 4a. ampliada y revisada, 1986. Denis C. Mueller. *Elección pública*. Madrid: Alianza Universidad. 1984. Este enfoque ha ampliado sus ámbitos de tratamiento a la discusión ética contemporánea: David Gauthier. *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 1994. Véase también Antoni Doménech. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica, 1989. Este autor usa la teoría de juegos y con base en ésta explora muchas posibilidades para la problematización y solución de temas ético-políticos.

[17] Véase Norberto Bobbio. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE, 1987.

[18] De paso, así ubicamos los términos de la distinción clásica y polémica entre legalidad y legitimidad. El desarrollo contemporáneo de las cuestiones de la legitimidad y su crisis en el capitalismo actual. (Cfr. Habermas y Offe, sobre todo) es una continuación de una controversia añeja. Véase Carl Schmitt. *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar, 1971. Desde su característico *realismo político*, Schmitt examina los factores de lo que él llama la "crisis del Estado consti-

efecto, en el ámbito de lo gubernativo se ubican las variadas maneras en que una sociedad constituye sus procesos de mando y obediencia, es decir, define las reglas y los modos aceptados de acceso y permanencia en el poder. Max Weber estudió este ámbito bajo el signo de los modos de dominación o de legitimidad.

Las preguntas de cuya respuesta depende la definición del ámbito y la estructura gubernativa son las siguientes: ¿quién manda o quién gobierna? ¿por qué o en función de qué manda? ¿cómo manda o gobierna? ¿quién obedece? ¿por qué o en función de qué obedece? ¿cómo obedece? La teoría clásica de la política respondió elocuentemente a estas preguntas; lo hizo de diversas maneras y atendiendo a variados criterios. A partir de esto se desarrollaron las discusiones que nutrieron el pensamiento político y que, a la larga, se convirtieron en los temas clásicos o en los "temas recurrentes" como dice Bobbio. Así, el sistema gubernativo ha sido pensado con base en esos temas clásicos que plantean las siguientes cuestiones: cuáles son las distintas formas de gobierno, cuál es el criterio usado para la clasificación, cuál es la mejor forma de gobierno, si gobiernan los hombres o lo hacen las leyes, etcétera. Actualmente esos temas clásicos han dado un giro en su discusión y se plantean en otros niveles. Por ejemplo, hoy son más frecuentes las comparaciones entre sistemas políticos, la definición y diferenciación de los sistemas parlamentarios y los presidenciales, el contraste entre autocracia y democracia, los sistemas electorales, los sistemas de partidos (unipartidismo o pluripartidismo), las transiciones de regímenes autoritarios a regímenes democráticos, etcétera. Por el momento no desarrollaremos los temas mencionados aquí.[19] Lo que sí nos interesa es dejar

---

tucional". Otro texto clásico de la polémica es el de Otto Kirchheimer, "Legalität und Legitimität", en *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Sobre el tema: Enrique Serrano Gómez. *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas. La dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa, 1994.

[19] En el capítulo II tratamos lo relacionado con las formas de gobierno y la democracia desde la perspectiva de la teoría política clásica.

planteado que el sistema gubernativo es uno de los elementos constitutivos del Estado, y que resulta muy tentador el identificar reductivamente el uno con el otro. Así mismo, la definición más difundida de la política visualiza el escenario del sistema gubernativo como el recinto natural de esa actividad. Sin dejar de ser considerada como lucha por el poder, la política se enmarca en la red institucional que regula el acceso y permanencia en el poder.

Hasta aquí, hemos ubicado y analizado los cuatro elementos que, habitualmente, son atribuidos al Estado. En ocasiones, el Estado y la política se reducen a uno o algunos de esos momentos. En otras, mediante un esfuerzo de abstracción, el Estado y la política resultan ser la síntesis de esos cuatro elementos.[20] Sin embargo, esto, más que ser un punto de llegada será para nosotros un punto de partida.

Ciertamente estamos ya en presencia de la construcción de una unidad sintética y sistemáticamente organizada de la idea del Estado, pero lo anterior aún es insuficiente para comprender los fundamentos y los fines de la vida estatal. Entonces, es necesario proceder analíticamente. Para la comprensión del Estado y la política, es decir, para su conceptualización profunda desde sus fuentes, sus fundamentos y sus formas de manifestación, es necesario que tomemos en las manos los elementos constitutivos del Estado que nos ofrece tanto el sentido común como diversas construcciones teóricas y, desde ese horizonte, traspasemos con el pensamiento las imágenes que actúan en la superficie del mundo. Si usáramos la alegoría teatral, diríamos que nos interesa indagar la procedencia de los actores y la trama de su vida real, y que no nos conformaríamos con el espectáculo de los personajes. Como *unidad sintética* de fuerza, sistema jurídico, administración de recursos y sistema gubernativo, el Estado es una *expresión abstracta* que pertenece al terreno del pensamiento y no al de los entes fácticos empíricamente registrables de manera inmediata. Esos cuatro elementos a los que nos hemos referido no son cosas

---

[20] Véase Alessandro Passerin D'Entréves. *La noción del Estado*. Madrid: Centro de Estudios Universitarios, s/f.

tangibles *prima facie*, como la mesa, la taza del café o la silla; son, en cambio, *formas* en que las personas se relacionan entre sí. Esas relaciones tienen elementos de *mediación* que las configuran en su especificidad, y *desde esa configuración* se levantan o constituyen momentos institucionales que se *manifiestan* en cosas tangibles y por tanto perceptibles por los sentidos. El proceso de configuración relacional queda oculto aunque sea la base real de las manifestaciones sensibles. El mundo de los entes fácticos políticos y estatales a un tiempo *manifiestan y ocultan* las relaciones. El proceso relacional que da cuerpo, vida y movimiento a las manifestaciones concretas tiene momentos cósicos tangibles o visibles, pero en cuanto proceso relacional queda velado a los sentidos. Para éstos, lo que existe es ese conjunto de cosas perceptibles. De tomar como lo real y verdadero ese mundo de los entes, proviene la equívoca identificación del Estado con un conjunto de cosas y/o de personas. Cuando, por ejemplo, se piensa en el monopolio de la violencia legítima, se hace referencia inmediata al ejército y la polícía; éstos —no cabe duda— tienen una existencia tangible cósica concreta: tanques, soldados, rifles, bombas, mísiles, uniformes, insignias, etcétera. Pero la percepción de estos elementos cósicos no repara en que ninguna de esas cosas empíricas tendría sentido sino sólo dentro de una red de relaciones entre seres humanos. De esta manera, son relaciones entre seres humanos las que dan forma, contenido y materia a la política y al Estado.

Relación y relacionalidad

Una relación entre seres humanos posee su elemento central en la *mediación*. La mediación no debe entenderse como un objeto, un elemento o una cosa extraña a los sujetos involucrados que se introduce desde fuera —a la manera de un *Deux ex machina*— para ponerlos en relación. Antes bien, la mediación es la conjunción de las intenciones provenientes de las voluntades de los individuos que se encuentran (por eso mismo) en relación.

Simultáneamente esos individuos forman su voluntad *desde un mundo de la vida* determinado y *desde una moralidad* específica.

Los sujetos que entran en relación, conjuntan sus intenciones y a partir de éstas construyen el espacio que los sitúa como seres comunicativos, es decir, la mediación que articula la esencia de la relación. El presupuesto de una relación así entendida es la existencia de voluntades libres que organizan sus intenciones y las traducen en acciones recíprocas. Sin embargo, como estas intenciones se generan desde un mundo de la vida determinado y desde la moralidad vigente, las relaciones intencionales que se entretejen son el resultado y el medio de reproducción tanto del mundo de la vida como de la moralidad establecida. Las relaciones que se articulan entre los seres humanos, a diferencia de las que se establecen con el mundo de las cosas, son hechas a partir de la voluntad, pero pueden darse de tal modo que instauren y/o reproduzcan un sistema de negación de la voluntad, si el mundo de la vida y la moralidad existente que moldean las intenciones y las voluntades están basadas en la dominación o son órdenes sociales de dominación. Esto implica una permanente tensión constitutiva de las relaciones entre seres humanos. Analíticamente podemos ubicar relaciones de dominación ahí donde uno de los sujetos reproduce su existencia a partir de la negación de la del otro: la vida del *yo* como muerte del *otro*. La dominación no es entendida aquí en el sentido weberiano (de *Herrschaft*) donde habría un acuerdo entre quienes mandan y quienes obedecen (legitimidad); tal y como la entendemos, existe dominación ahí donde una de las partes deteriora su corporeidad y niega su voluntad como resultado de la propia relación. En cambio, hay relaciones de reciprocidad cuando las voluntades y las corporeidades de los participantes son afirmadas continuamente.[21] El concepto de "relación de dominación" no puede constituirse sin el de "relación de reciprocidad" y viceversa. Uno necesita del otro. De hecho, una relación de do-

[21] Las relaciones de reciprocidad pueden describirse con las palabras de Marx. Véanse pp. 210 y *s*.

minación, puesto que es entre seres humanos y no entre cosas, presupone la relación de reciprocidad donde cada uno de los participantes posee voluntad y corporeidad íntegras. Si la dominación es socavamiento de la voluntad del otro y deterioro de su corporeidad viviente, se asume la voluntad libre y la corporeidad íntegra como condiciones previas a la dominación. Cuando hay relaciones de dominación, lo que se produce es una permanente tensión, que se desenvuelve como proceso, entre la dominación y la reciprocidad. La dominación, devenida sistema o Totalidad, se produce y reproduce negando, en primer lugar, la personalidad de los seres humanos, su carácter peculiar, su identidad, incluso su individualidad, en un proceso de subsunción y, en segundo lugar, ya con entes despersonalizados, construyendo la gran totalidad sistémica donde cada uno tiene un lugar. De este modo, un sistema no puede llegar a la negación absoluta sin negarse a sí mismo; aún como totalidad de dominación, requiere de sujetos de voluntad, es decir, de personas, pues de lo contrario la dominación misma carecería de sentido. Por eso, aunque sean de dominación, las diversas relaciones entre los seres humanos mantienen un reducto, a veces frágil o tenue, de afirmación de la voluntad, de identidad y de personalidad.

El concepto de dominación, entonces, implica *dos momentos* separados analíticamente pero que conservan una unidad orgánica: la *coerción*, fundacional, característica y definitoria de la relación en la que uno de los partícipes (el dominador) vive y obtiene su identidad a partir de la negación del otro (el dominado), de su utilización instrumental cual si se tratara de un objeto, de la explotación de su cuerpo y de sus capacidades mentales; el otro momento es el de la *aceptación* por parte del otro del dominio del yo. Este segundo momento está sobrepuesto o, si se quiere, es posterior al momento de la coerción. El otro está compelido a aceptar el mando porque no le queda alternativa para seguir viviendo. Su propia vida, necesaria para que el dominador lo sea, queda como último reducto de negociación para que el dominado tenga un lugar en la totalidad sistémica de dominación. En otras palabras, la condición de posibilidad de la dominación es

la existencia de los dominados y esto les da la posibilidad para, aun estando dominados, negociar beneficios, plantear reformas y desarrollar la resistencia.

Esta forma de entender la dominación es lo que Hegel desplegó bajo la célebre figura de la dialéctica entre el señor y el siervo. La autoconciencia "sólo es en cuanto se la reconoce". Por ende, las dos autoconciencias luchan por su prevalencia, lo que significa que luchan entre sí para permanecer como autoconciencias reconocidas:

> el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte (...) El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.[22]

La lucha a muerte tiene un desenlace: la victoria de una de las autoconciencias, es decir, el reconocimiento; éste sólo puede ser tal si el derrotado no muere. La subsistencia del que ha perdido es tan esencial como la propia ubicación del victorioso como señor. Entonces, pertenece a la esencia lógica del concepto de dominación que el autorreconocimiento del Yo-señor se realiza por medio del reconocimiento que de él hace el Otro-siervo. Pero también está implícito que el ahora siervo prevalezca como ser viviente y productivo que ahora depende del señor.

De esta manera, la relación de dominación no es solamente el aplastamiento de la voluntad y la corporeidad de uno de los extremos de la relación (el otro o el dominador); pero sin esta determinación de sometimiento del otro por la fuerza, carecería de sentido el propio concepto. Simultáneamente, en la relación de dominación se preserva la vida del sometido y se produce la necesidad inmanente del reconocimiento que puede otorgar para

[22] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu,...* ob. cit., p.116.

la relación, el sistema y los sujetos dominadores. Para que pueda darse ese reconocimiento —y por corolario, se pueda preservar la relación de dominio— es necesario que el dominado encuentre un lugar en el sistema y ahí sea protegido, cuidado, preservado y reconocido, aunque sea en forma limitada y esto no excluya el uso eventual de la fuerza represiva si el orden social en su conjunto está en peligro.

Esto quiere decir que en la confrontación por el dominio y la prevalencia propia, hay un momento de racionalidad instrumental que calcula las posibles consecuencias catastróficas que puede tener la negación completa o la supresión total del otro. Pero se trata de una conciencia racional que es capaz de reflexionar en términos del sistema en su conjunto y que se percata de que la desaparición, aplastamiento, sojuzgamiento o extinción de los dominados sólo engendra peligros y amenazas para la reproducción del sistema tomado como un todo, o bien su propia desaparición en cuanto orden social.

Uno de los ejemplos históricos más elocuentes para comprender la naturaleza de la dominación es, sin duda, la conquista y colonización de América. Los conquistadores destruyeron civilizaciones enteras, formas de vida, creencias, valores, rituales, religiosidades, lenguas, conocimientos y, por supuesto, a sus portadores, seres humanos. Fue uno de los mayores holocaustos de la historia.[23] El primer elemento que encerró pretensiones de racionalidad fue la argumentación según la cual la guerra empren-

---

[23] "En el año de 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedaron 10 millones. En el caso particular de México, las enfermedades contagiosas portadas por los españoles, la ominosa explotación en minas y construcciones urbanas y la reducción de superficies cultivables en beneficio de la ganadería, aunado a la terrible peste de 1519, terminaron por devastar a los indígenas. De los 20 millones que, se calcula, había en 1519, la población descendió a un millón hacia 1608. Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro.* México: siglo veintiuno editores, 3a., 1991, p.144 y Enrique Semo (coord.) *México. Un pueblo en la historia.* México: Nueva Imagen/Universidad Autónoma de Puebla, tomo I, 1981, 392 pp.

dida en contra de los indios era justa. Tal fue la posición sobre todo de Ginés de Sepúlveda,[24] pero también —aunque fincando el argumento en la bondad y necesidad del libre comercio y la libre circulación de las ideas— de Francisco de Vitoria.[25] Bartolomé de las Casas elaboró una argumentación alternativa según la cual la violencia contra los indios no era necesaria; él mismo y otros como Vasco de Quiroga, ensayaron formas alternativas a la violencia para incorporar a los indios sobrevivientes en el nuevo mundo inaugurado por la Conquista. Los religiosos tuvieron frecuentes conflictos con los encomenderos. La Corona Española, con los reyes católicos primero y con Carlos V después, detuvo a los encomenderos y apoyó a los hombres de la Iglesia. Éstos llevaban a cabo una misión; su racionalidad se estructuraba de acuerdo con valores. En cambio, la racionalidad de la Corona era instrumental de acuerdo con fines y su meta era la conservación y crecimiento del Imperio como totalidad, lo cual implicaba que los indios no podían desaparecer; había que cuidarlos, pues si no ¿quiénes proporcionarían el trabajo para sostener la propia empresa de la Conquista y enriquecer el Imperio? A esta *racionalidad política* de hacer prevalecer la totalidad por encima de intereses particulares inmediatos responde la *lógica estatal*. El interés privado carece de esta racionalidad de conjunto, pues por su propia esencia, su interés es inmediato y parcial. Los encomenderos hispanos y la posterior política de protección a los indios de la Corona Española, son los mejores ejemplos para ilustrar tanto la lógica del interés privado, que no mide consecuencias a largo plazo ni para el conjunto del sistema, como la lógica estatal cuyo sentido está marcado por la conservación del conjunto de las relaciones de dominación mediante el reconocimiento de los dominados. La política y el Estado enton-

---

[24] Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 2a., 1987.

[25] Véase Francisco Castilla Urbano. *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa, 1992, particularmente pp. 172 y ss.

ces, se fundamentan en el dominio y pueden ser entendidos como mediaciones *integradoras y fragmentadoras* necesarias para la reproducción de la propia dominación.

Si estamos de acuerdo con lo anterior podemos postular que en un sentido general la política y el Estado desprenden su fundamentación del proceso de dominio y subordinación; así, pueden ser comprendidos como mediaciones institucionalizadas e históricamente determinadas para que la dominación no sea sólo poder, aplastamiento, negación y muerte, sino un despliegue racional de fuerza y consenso, de amenaza y reconocimiento, de temor y aceptación.

Con esto podemos dejar aclarado que no toda relación de dominación es política y/o estatal. Desde el punto de vista analítico se pueden distinguir varios tipos de relaciones posibles entre seres humanos: económica, erótica, pedagógica, política.[26]

Cada una de ésas lleva consigo la dualidad en permanente tensión de dominación y reciprocidad. La política y lo estatal son relacionalidades pero ni son exclusivamente de dominación ni son tan sólo de reciprocidad, como hemos dicho. Conceptualmente, la política y el Estado articulan simultáneamente dominación y reciprocidad, y lo hacen en un ámbito específico. Pretendemos ahora precisar el concepto de política y la manera en que se puede llegar a una formalización universal de tal concepto, que sea capaz de captar y abarcar diversas politicidades históricamente determinadas.

El concepto clásico de política y la *forma* de la política

En principio podemos indicar que la política no pertenece al terreno de lo que tiene que ver con el mundo físico o natural,

---

[26] Esta forma de analizar las relaciones entre los seres humanos procede de la *Política* de Aristóteles; ha sido Enrique Dussel quien la ha desarrollado como distintas dimensiones de una ética de la liberación. Véase Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*. México: Asociación de Filosofía de la Liberación, 1989.

sino con aquél determinado por la voluntad. Ése es, tradicionalmente, el ámbito de la filosofía práctica. La filosofía práctica aborda esencialmente los fundamentos y fines de las acciones de los seres humanos. Siguiendo a Kant, Hegel expuso con claridad la diferencia entre lo teórico y lo práctico:

> La facultad teórica comienza por un existente dado y externo y lo convierte en una representación. En cambio, la facultad práctica comienza en una determinación interna. Esta determinación se llama *resolución, designio, orientación y hace a lo interno realmente externo,* le da una existencia. Este tránsito de una determinación interna a la exterioridad se llama actuar.[27]

Lo definitorio de lo práctico, entonces, consiste en que toma como punto de partida el papel activo del sujeto no sólo en la

---

[27] G.W.F. Hegel. *Propedéutica filosófica*. Caracas: Universidad Simón Bolivar, s/f, p. 21. Las cursivas son nuestras. Habría que decir, sin embargo, que el cerebro no actúa por representaciones: "La visión más popular y corriente hoy día considera al sistema nervioso como un instrumento mediante el cual el organismo obtiene la información del ambiente que luego utiliza para construir una representación del mundo que le permite computar una conducta adecuada a su sobrevivir en él. (...) Sin embargo, sabemos que el sistema nervioso como parte de un organismo opera con determinación estructural y, por lo tanto, que la estructura del medio no puede especificar sus cambios, sino sólo gatillarlos. (...) El sistema neuronal se halla inserto en el organismo a través de múltiples conexiones con muchos tipos celulares, formando una red tal que entre la superficie sensorial y la motora, siempre hay una red de interconexiones neuronales, y constituyendo en conjunto lo que llamamos el sistema nervioso. (...) Todo lo que hemos dicho apunta a entender el aprendizaje como una expresión de acoplamiento estructural, que siempre va a mantener una compatibilidad entre el operar del organismo y el medio en que éste se da". Véase Humberto Maturana y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria. En su trabajo, Maturana y Varela hacen una exposición detallada de la manera en que funciona el cerebro y, a partir de ahí, consideran la producción de conocimiento. Básicamente exponen que el conocer —que es siempre relacional— se enmarca en el "acoplamiento estructural" de los seres vivos.

comprensión de la realidad sino en su constitución misma. De ahí que uno de los elementos fundamentales de la filosofía práctica sea el estudio de las razones, impulsos o motivos de las acciones de los seres humanos. Y que la ética sea fundamental para la filosofía práctica: la voluntad de los hombres puede determinarse de acuerdo con un deber ser, y entonces la discusión ha quedado abierta a las formas en que es posible establecer ese deber ser. Aquí confluyen las diversas construcciones éticas a lo largo de la historia, desde la clásica aristotélica hasta la kantiana, desde las hedonistas de talante utilitario hasta las más recientes de Macintyre, Rawls, Taylor, Apel o Habermas, por mencionar sólo algunos. Cuando en el establecimiento del deber ser o en su aplicación se tienen en mente a los seres humanos relacionándose en comunidad, particularmente en aquella dimensión en que deciden, en tanto sujetos dotados de libre voluntad, las formas y orientaciones que ha de adoptar esa vida en común, entonces la ética se imbrica con la política.

La concepción clásica de la política no sólo relacionó sino que identificó a la ética con la política. Esta forma de entender la política está asociada con el nombre y la obra de Aristóteles y con el universo cultural de la Grecia antigua. Aristóteles no encuentra una diferencia esencial entre la ciencia que estudia la ordenación de una *polis* y la que se encarga de determinar el bien supremo al que tienden las cosas humanas. La primera la llama política y la segunda, ética. La política no tiene sentido sino como la ordenación de los asuntos comunes a los miembros de una polis, con el propósito o fin (*telos*) de alcanzar la reproducción de la vida, buena, virtuosa y, a fin de cuentas, feliz. Ése es el contenido de la idea del "Bien Común" que rige, según esta visión clásica, la actividad política. Por cierto que esta visión de la política no es exclusiva de los gobernantes sino que se extiende también a los gobernados, quienes participan en la relación de gobierno —en la política— cuando obedecen, en forma consciente y libre, las directrices que los orientan hacia el bien común. Con eso, los gobernados mismos también alcanzan la cualidad de *polites* (o *ciudadanos*, o *políticos* en sentido más estric-

to) como miembros de una comunidad en la que todos ellos encuentran los fundamentos y los fines de su existencia. Como se sabe, para Aristóteles el todo antecede a la parte y, entonces, el individuo en cuanto tal es tan sólo un resultado de su comunidad y, en consecuencia, es un *sujeto* de ésta.

La Grecia antigua no sólo fue la cuna de la reflexión teórica política sino también de la política misma en cuanto actividad humana. Las estructuras organizativas de lo que hoy llamaríamos lo público o lo comunitario se gestaron mucho tiempo antes en el Egipto de los faraones, donde podemos encontrar los primeros y firmes signos de una configuración de un poder unitario y vertical que fluye de arriba hacia abajo, que dirige y conduce la actividad productiva, religiosa y cultural de todos los miembros de la comunidad. Existía realmente un gobierno, un mando unitario —que ejercía el faraón o el monarca, habitualmente llamado déspota—, una administración centralizada y normas explícitas y formales para gobernar. Sin embargo, la matriz desde la que se organizaba la vida en común era la religión y, en consecuencia, la creencia en que los mandatos y órdenes que dictaba el monarca eran divinos. Los gobernados no tomaban parte de las decisiones; sólo obedecían y, al hacerlo, unificaban sus actos productivos, su pertenencia a la comunidad y su religión. Pese a que existía un mando único, una persona que lo encarnaba y formas institucionales de ejecutar las órdenes, estaba ausente la actividad que con precisión llamamos política; era la religión la que, sin mediaciones, organizaba como un todo unitario la vida de los seres humanos.

> En sus líneas fundamentales, la sociedad del medio oriente era, para emplear un concepto de Bergson, una 'sociedad cerrada', es decir, una sociedad en la que el hombre no era considerado como persona, como un centro de producción e imputación de actos en torno al que se constituyera un propio círculo jurídico-social y, por tanto, dotado de una existencia, de un valor y de una significación propias, sino como enajenado a la comunidad o, más bien, absorbido

> por ella. El descubrimiento de la personalidad humana comienza con los griegos y se perfecciona con el cristianismo, pero, entre tanto, y en lo que respecta a oriente, la individualidad —y sólo hasta cierto punto— es monopolizada por el déspota.[28]

En consecuencia es a partir de la Grecia del siglo V a. C. en que podemos hablar en un sentido propio y preciso de la política. De hecho, la palabra "política" es una derivación de la voz griega polis cuyo adjetivo *politikos* designaba todo lo referente a la "ciudad" o a la comunidad organizada y autogobernada. Lo que designa el vocablo política tiene su sustento básico en la idea de que los miembros de una comunidad —precisamente la polis, que no es, como puede indicar su inexacta traducción por "ciudad", un término geográfico, arquitectónico o físico, sino una determinada ordenación relacional de los seres humanos—, coparticipan en sus propios asuntos públicos y constituyen conscientemente las directrices de su convivencia. Esto indica al menos que el punto de partida era la consideración de los seres humanos como absolutamente capaces de organizar su vida en común. Bien miradas las cosas, esto significa que se consideraba al hombre como un ser esencialmente libre y, como tal, predispuesto a cumplir con ese carácter en tanto miembro de una comunidad. Por eso, el hombre era considerado como un "animal político" en la famosa frase de Aristóteles. Lo que distinguía al Egipto faraónico de la Grecia clásica, y que al mismo tiempo nos permite ubicar el nacimiento de la política en el pequeño país mediterráneo y no antes ni en otros lugares, es la premisa de la cual partía el mundo griego: la libertad de los seres humanos y, por tanto, su capacidad de regir su propia vida en común. Mientras que la figura que puede representar la forma de organización egipcia de los asuntos públicos es una vertical que fluye —piramidalmente— de arriba hacia abajo, aquella que nos

---

[28] Manuel García Pelayo. *Las formas políticas en el antiguo oriente.* Caracas: Monte Ávila editores, 2a., 1993, p. 13. Véase también pp. 15 y *ss*.

permite esquematizar el modo griego —y luego entonces, la política en cuanto tal— es una circunferencia en fluir permanente y cuyo impulso de origen está abajo y a él retorna. De esta manera, a partir de Grecia, la política no es sólo poder y gobierno desde arriba sino conformación consciente desde abajo y por parte de los libres y pares.[29]

Con todo, mal haríamos si nos quedáramos con esta visión idílica de la Grecia antigua y de la propia actividad política. No debemos olvidar que la política también fue el terreno en el que se decidió la muerte de Sócrates, o la condena de la joven Friné por haber bailado desnuda en una fiesta. La política también fue el territorio de los demagogos y de los tiranos. La política, también en ese entonces, fue lucha y confrontación, fue arte de gobierno a través del convencimiento de los polites. El propio texto clásico de Aristóteles revela esta *dualidad de la vida política*. Ese libro no sólo recrea con palabras la bella unidad armónica de la política griega, sino que al fijar directrices deseables del rumbo que debían adquirir los asuntos públicos —por ejemplo, lo referido a la educación o a la manera en que podrían evitarse las revoluciones—, se ubica ya en el terreno prescriptivo del deber ser. Y esto pone al descubierto claramente que la política real distaba mucho de la perfección. Al mismo tiempo se devela otra dimensión de la política que no por mantenerse en esa época en un segundo plano, deja de ser consustancial al propio concepto: *el poder*. Si política alude al *gobierno* y a la *capacidad* de los libres y pares de gobernarse a sí mismos, entonces la cuestión del poder pisa los umbrales del concepto de política, ya desde la antigua y clásica cavilación de los griegos.

La génesis misma del concepto de política y de la actividad por él connotada nos advierte sus componentes y explica los acentos diferenciados que se han puesto en uno u otro de esos com-

---

[29] Las razones que presentamos aquí para ubicar el nacimiento de la política son semejantes a las de Finley, pero su identificación de "Estado" con "gobierno" hace muy problemático su análisis. Véase M.I. Finley. *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica, 1986; especialmente p. 73.

ponentes. El poder y el gobierno son ciertamente elementos esenciales de la política; no lo son menos la libertad y el autogobierno de los libres y pares. Y también ingresa el elemento de la *utopía*[30] o del *deber ser* condensado en un modelo ideal como componente de la política.

Con esta base podríamos definir a la política en su sentido clásico como la actividad práctica de los seres humanos en vistas a regir o gobernar su vida en común; esto incluye el elemento de la fuerza y de la lucha y también el de la confrontación de utopías o —diría Hegel— de las autoconciencias. Con mayor precisión podríamos decir que la política es una actividad relacional entre seres humanos, cuyo nexo mediacional es el diálogo orientado a un acuerdo que rija la vida en común buscando su reproducción. El contenido del diálogo que implica la relación política no es cualquier tema sino aquel que tiene que ver con la conservación o reproducción de la totalidad social en cuanto tal. Repárese en que no se puede argumentar proponiendo algo si no se tiene previamente una idea de bien común y una utopía de deber ser que rompa la simple reiteración de lo dado. Quien siga pensando que la política y la ética se hallan separadas, simplemente se quedó anclado en la vieja —y ciertamente superada— visión fragmentada y fragmentaria del mundo. Si se observan con cuidado los componentes y el sentido de la relación política, se pueden contemplar ahí sujetos dotados de voluntad que organizan, mediante acuerdos de gobierno, la conservación y reproducción de la vida en común.

---

[30] La *Utopía* de Moro (*De Optimo Republicae*) pertenece a esta dimensión de la política. Ahí se ubican también los aforismos políticos de Campanella: *La política*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. Un texto elocuente e importante para ilustrar esta dimensión de la política es el de Ángela Sierra, *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona: Lerna, 1987. Este libro deja perfectamente clara la dimensión comunitaria de la vida estatal presente en distintas corrientes de pensamiento, autores y épocas. Además, esta autora ha dedicado un estudio especial a la realidad política y al pensamiento del *ethos* griego clásico: *Los orígenes de la ciencia del gobierno en la Atenas clásica*. Barcelona: Lerna, 1989.

La variedad de los elementos constitutivos de la política hace fértil el terreno para que la política misma pueda interpretarse de muchas maneras. Es verdad que la noción clásica de la política tuvo una amplia aceptación durante mucho tiempo y en distintos lugares. Debe recordarse que, desde la caída del imperio romano, el dominante mundo árabe recibe y difunde el legado de los griegos, lo que en política significaba la traducción, lectura y aceptación de Platón y Aristóteles.[31] No está de más agregar que la órbita aristotélica domina también las construcciones teóricas de Dante y de Santo Tomás de Aquino, modelos de la conceptualización medieval de la política y el Estado. En estos casos, la política no deja de representar esa unión de sentidos diversos a la que nos hemos referido; la política es definida como la actividad humana de carácter comunitario para ordenar los asuntos de todos; así mismo, también están presentes tanto el elemento de la fuerza como el prescriptivo utópico del deber ser. Los temas principales de los tratados de política gravitan en torno a los cimientos aristotélicos: la vinculación entre lo humano y lo político, entre el orden natural y la política; la clasificación de las distintas formas de gobierno, la explicación de la naturaleza de cada una de esas y la determinación de la mejor; los preceptos o principios que debe seguir un gobernante para encaminar a las ciudades o reinos hacia el bien común; la manera de evitar las revoluciones y conservar la paz y el orden. La política se nutre de estos temas y, como se aprecia, el horizonte abierto por éstos es tan amplio que, bajo el manto de la política, se pueden cobijar las más variadas interpretaciones.

Sin negar los componentes esenciales de la visión clásica de la política, los pensadores modernos tenían diferencias notables en su reflexión. Y es que no sólo se modificó la esfera de las ideas sino que se configuró un horizonte político en muchos aspectos novedoso. La modernidad, inaugurada en 1492 con el descubri-

[31] Véase especialmente Al-Farabi. *Obras filosófico-políticas*, edición de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate-CSIC, 1992; y Averroes. *Exposición de la República de Platón*. Madrid: Tecnos, 1987.

miento y la posterior conquista de América, establece un nuevo panorama de referencia para la comprensión teórica de la política. Estos nuevos caracteres despuntan en la Italia renacentista —de donde procede Colón— con la obra de Nicolás Maquiavelo. El genio florentino argumenta que no parte de repúblicas soñadas que jamás existieron ni existirán. Su punto de partida, en cambio, son los hombres tal como son y no como deberían ser. De ahí que un príncipe, en su tarea de organizar la vida pública, deba aprender a ser malo.[32] La política es un arte que requiere de la sabiduría y precisa de una técnica: es necesario combinar la astucia de la zorra y la fuerza del león, las buenas armas y las buenas leyes. He ahí la nueva orientación de la política. Ya lo diría Weber mucho tiempo después pero en la misma línea: quien se mete en política tiene que aprender a convivir con los demonios.

Tras las huellas de Maquiavelo, pero ubicado en otro espacio —Inglaterra— y en otro tiempo —el siglo de los "grandes sistemas", el XVII—, Thomas Hobbes quiere hacer de la reflexión sobre la política una ciencia con la precisión y exactitud semejante a la de las ciencias experimentales de su época. Pretende encontrar una regularidad en las acciones de los hombres que le permita establecer la mecánica y la dinámica de la política. Y es así que cree descubrir en la subjetividad humana, específicamente en el miedo y en el deseo, los elementos centrales de donde emana la naturaleza de la política. De ahí parte la construcción racional del Leviatán como aquel ser de mayores dimensiones respecto de los hombres naturales, y que literalmente incorpora a los ciudadanos.[33] Ese Leviatán es el Estado con el poder supremo. Ese poder, sin embargo, no proviene de una divinidad

---

[32] Si se considera que una acción es "mala" es porque se tiene un sentido de lo "bueno". ¿Separó Maquiavelo la política de la moral, o simplemente fundó —y quizá no fue el primero— una nueva moralidad? Nosotros nos inclinamos por la segunda opción, según pudimos mostrar en el capítulo III.

[33] Véase la ilustración —ya clásica y muy utilizada— que acompañó a la primera edición del *Leviatán* de Hobbes y que se sigue usando en la edición del FCE. Un análisis de este cuadro lo hace Carl Schmitt. *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*,... ob. cit.

extraterrenal sino del consenso de los individuos que lo forman. Entonces, la política se sacraliza y se concentra en el Estado.

Se abre así la posibilidad de una parte *no política* de la vida humana: la dimensión de la vida privada, dominada sobre todo por el intercambio de las mercancías. La política se escinde de la esfera productiva; deja de abarcar el proceso de construcción de lo humano. Algún tiempo después, Marx caracterizaría este proceso como el desgarramiento de los seres humanos en dos mundos: el cielo del mundo político o de la comunidad estatal donde todos son libres e iguales, y el mundo de la vida productiva donde son profundamente desiguales y entablan entre sí relaciones de dominación *meta-políticas*. Al mismo tiempo, la dominación política deviene legítima porque en ésta participarían todos los ciudadanos en igualdad de condiciones y, presumiblemente, de manera racional. En la vida práctica se estaba construyendo el moderno Estado representativo que hacía de la elección, opción o selección, habitualmente a través del voto —que luego sería universal— su elemento sustancial y definitorio. La política reducía su ámbito de acción. Los individuos sólo esporádicamente intervenían en aquella. Al menos así se estaba diseñando todo hasta que las protestas, movimientos, rebeliones y revoluciones modernas hicieron entrar abruptamente en la política a los hombres y mujeres comunes, carentes de títulos, privilegios y propiedades. El socialismo, con sus diversos matices, también vio en la política el terreno natural de la lucha por la reconstrucción del orden social y del mundo. Además, el socialismo y el anarquismo actualizaron y expandieron la dimensión utópica como componente esencial de la política.

Por lo dicho hasta aquí se desprende un concepto clásico de política, desde el cual es dable plantear la idea de la *forma de la política*. Si *forma* es, desde la tradición filosófica aristotélica, pero también desde Kant, Hegel y Marx, *esencia*, y ésta a su vez es *relacionalidad* de los momentos que hacen ser a las cosas lo que son, entonces la forma de la política sería la relacionalidad dialógica entre personas libres y dotadas de voluntad para la organización de su vida en común por medio de acuerdos guber-

nativos institucionalizables. Lo que cada época, cada cultura, cada mundo de la vida, instaura o considera como bien común, atrae hacia sí la orientación de ese diálogo, las decisiones y acuerdos que de él procedan.

De la forma de la política al principio de la estatalidad

La forma de organización política de las agrupaciones humanas no recibió siempre el nombre de Estado. Hay que señalar, como ya lo han hecho oportunamente varios autores, que la palabra Estado es un neologismo cuyo origen se ubica en la Italia renacentista y fue utilizado, desde entonces, para designar a la comunidad política moderna. Los griegos no denominaban *Estado* sino polis a su organización política. La cultura latina tampoco habló del Estado sino de la *civitas* o de la *respublica*. Lo mismo aconteció con diversos pensadores medievales que recurrían a los términos de reino, imperio o ciudad para referirse a este universo de lo comunitario. Todavía en el siglo XVI, Jean Bodin habla de república y no de Estado a pesar de que en esa época comenzaba a ser frecuente el uso de la palabra Estado asociada a la de república. Las dos palabras se amalgamaban para significar la situación de la cosa pública: *estado rei publicae*. Fue hasta el siglo XVIII, en el marco de la Revolución francesa, que la voz Estado se instaló en el lenguaje político con un sentido ya muy preciso y específico. En plena vorágine revolucionaria el abate Sieyés se preguntaba ¿qué es el tercer estado? La respuesta fue decisiva no sólo para el curso de la revolución sino también para el uso lingüístico de la palabra Estado. El tercer estado (o estamento) que para Sieyés era todo, no representaba nada en las instituciones políticas establecidas de la nación francesa. Los otros dos estados, el de la nobleza y el clero, garantes del orden y la estabilidad, monopolizaban las decisiones de la vida pública y, con eso, sostenían a la monarquía. El tercer estado, el excluido, reclamó para sí la representación de la nación entera. No se asumió sólo como una parte sino como el todo. No sin luchas y momentos dramá-

ticos y aún trágicos, el propósito del tercer estado se cumplió. En adelante ya no habría tres sino sólo un Estado que englobaba ahora a la nación entera de ciudadanos libres e iguales. He ahí la fuente de donde fluye el sentido preciso de la palabra Estado. La comunidad política persistía pero había adquirido una forma distinta: la forma estatal. Frente a la monarquía, la república se erigía en la forma de gobierno más adecuada a la nueva comunidad política estatal. Conceptualmente, república y Estado ya no serían sinónimos. La palabra Estado había alcanzado su especificidad definitiva.

De cualquier manera, no sería un error usar la palabra "Estado" para comprender en ésta las más variadas formas de organización política o gubernativa de los agrupamientos humanos. Esto no implica que se pierda de vista la diferencia en las formas sociales que subyacen en cada forma histórica de organización política. Así las cosas, es válido —con todas las reservas del caso— llamarle Estado a la polis, la civitas, el reino o la república.

Ahora bien, si a un tiempo vinculamos y contrastamos la política y el Estado esto nos permite plantear nuevos problemas y avanzar nuevas soluciones. Por lo dicho hasta aquí, nos podemos percatar de que la política y el Estado son asuntos humanos. ¿Todos los asuntos humanos son políticos o estatales?

Ya apuntamos que cuando hablamos de política y Estado nos ubicamos en el terreno de lo práctico. Este terreno abarca el universo de las acciones humanas. Estas acciones afectan al mundo natural, al mundo de los hombres o a los dos simultáneamente. De aquí se desprenden distintos tipos de relaciones que los seres humanos establecen entre sí y con la naturaleza. Esas relaciones tienen forma y contenido. La forma, como hemos planteado arriba, es precisamente la relacionalidad de las personas; por eso la podemos llamar forma social. El contenido, en cambio, atiende al medio específico por el cual se vinculan los hombres entre sí.

De este modo, se constituye primariamente (pero no en términos causales) la relación que los hombres mantienen con la naturaleza en vistas de producir lo necesario para la reproducción de su vida. Se trata de una relación técnica que involucra

tanto a los medios de trabajo, a los objetos de trabajo como, por supuesto, al trabajo mismo. Implica el dominio de un arte o una técnica y el propósito de producir. Esto nos habla de una relación de la persona con las cosas; es, por tanto, una vinculación técnica y no propiamente práctica, puesto que la relación se establece entre sujetos de voluntad creadora y objetos o cosas carentes de voluntad.[34] La relación que da trasfondo y sentido a este vínculo técnico entre hombres y cosas, es la que se establece entre los propios seres humanos. Esta sí es una relación práctica pues pone en contacto en sus extremos a seres dotados de voluntad. Se trata de la relación práctica-económica que vincula entre sí a los seres humanos mediándolos por el trabajo y los productos del trabajo.

Una relación eminentemente práctica es la erótica, que se establece básicamente entre el hombre y la mujer, aunque aquí caben otras posibilidades como las relaciones entre hombres o entre mujeres. De cualquier manera, lo que importa aquí es que esta relación se encuentra mediada, básica pero no únicamente, por la corporeidad, el acto espiritual del amor[35] y la reproduc-

---

[34] "Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego *praxis*, e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción. Mientras que *poiésis* y *poiético* viene de otra palabra griega (hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso del trabajo, etcétera". Enrique Dussel. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América, 1984, p. 13.

[35] "...el tránsito de la sexualidad al amor se caracteriza no tanto por una creciente complejidad como por la intervención de un agente que lleva el nombre de una linda princesa griega: Psiquis. La sexualidad es animal; el erotismo es humano. Es un fenómeno que se manifiesta dentro de una sociedad y que consiste, esencialmente, en desviar y cambiar el impulso sexual reproductor y transformarlo en una representación. El amor, a su vez, también es ceremonia y representación pero es algo más: una purificación, como decían los provenzales, que transforma al sujeto y al objeto del encuentro erótico en personas únicas. El amor es la metáfora final de la sexualidad. Su piedra de fundación es la libertad: el misterio de la persona". Octavio Paz. *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 106.

ción de la especie con la creación de nueva vida. De aquí surge otra relación práctica: la de los padres con los hijos que bien podríamos llamar pedagógica.

Ahora bien, la relación práctica que pone en contacto a los seres humanos en cuanto personas que deciden mediante la palabra su vida en común, es la relación política. Se distingue claramente de las otras relaciones porque en ésta los seres humanos están mediados por un discurso cuyo sentido es el acuerdo para organizar su vida en común. No es el trabajo, los productos del trabajo, la corporeidad, la enseñanza ni el aprendizaje lo que media y pone en contacto a los hombres en esta la relación política. Lo que forma los amarres de esta relación es el discurso dialógico y las instituciones para organizarse o regirse o gobernarse a sí mismos en tanto comunidad de seres libres. El discurso y el diálogo en cuanto tales no definen *per se* a la relación política; es el contenido claramente orientado al acuerdo para regir la vida en común lo que da sentido definitorio a la política.

De este modo, el elemento central de la política es el gobierno pero entendido éste en términos amplios como el proceso de sentido, coherencia y forma de la vida comunitaria.[36] Se trata del principio de identidad: un todo comunitario se gobierna a sí mismo en un proceso de auto-reconocimiento que despliega su voluntad y entonces su libertad. Éste es el proceso mismo de su configuración en tanto comunidad.

La idea de la política como relación práctica dialógica orientada hacia el acuerdo que gobierne la comunidad, envuelve el entrelazamiento de dos momentos diferentes, virtualmente contradictorios, dependientes uno del otro y permanentemente tensionantes: el orden y el cambio, la estabilidad y la mutación,

---

[36] Aristóteles distinguía entre gobierno y constitución. El gobierno se refiere al principio que otorga sentido y coherencia a algún ser. Todo ser tiene su gobierno. En cambio, la constitución es el entramado de magistraturas por las que se organiza una ciudad. La monarquía, la aristocracia, la *politeia*, eran, formas de constitución. En cambio, la relación de autoridad entre el hombre y la mujer y entre el padre y los hijos eran formas de gobierno, de mando o de autoridad; finalmente, la relación amo-esclavo era una relación de poder.

la quietud y el movimiento: Heráclito y Zenón. Cuando decimos actividad dialógica, afirmamos la actualidad del movimiento, el terreno de lo creativo, de la voluntad impredecible, de la imaginación; hablamos de las utopías y de los sueños, hablamos de la libertad. En cambio, cuando hablamos del acuerdo, de la decisión tomada y de los medios para practicarla, para llevarla a efecto, afirmamos el momento de la estabilización, del orden, de la institucionalización. Paradójicamente la permanente discusión sin llegar a acuerdos paralizaría las acciones. Por esta razón, la lógica del diálogo lleva en su entraña la necesidad del acuerdo y la institucionalización del mismo. Así, la actividad política contiene en sí misma la necesidad de los acuerdos gubernativos y de las instancias que los llevan a cabo. Podemos sostener entonces que la política afirma la actividad libre de los seres humanos para acordar los principios gubernativos de su vida en común, principios que, al institucionalizarse y funcionar operativamente, devienen Estado. Las instituciones, por definición, permanecen; la política, por ser actividad y movimiento de las voluntades, tiende al cambio. Hay que agregar sin embargo, que la política nunca se hace en abstracto sino desde un mundo de la vida concreto y determinado. No son las almas puras o las sustancias abstractas del mundo de los fines quienes hacen la política, sino seres humanos concretos llenos del contenido de su habitualidad, costumbres, creencias, rituales, mitos, imaginarios, moralidades determinadas, deseos específicos, intereses y pretensiones de autoafirmación. La costumbre o eticidad y la moralidad específica de cada época, pueblo o región, se constituyen en auténticos horizontes desde los cuales actúan los seres humanos en la política. Entonces, en la política no sólo domina la racionalidad instrumental o la comunicativa dialógica sino que la costumbre, el sometimiento a las relaciones habituales y la religión (en un sentido amplio) juegan un papel fundamental en el acontecer político real.

Esto nos plantea la necesidad de entender en un sentido dinámico las relaciones entre la política y el Estado. Una vez que por medio de la guerra, la conquista o, con menor frecuencia, por

el acuerdo racional, han sido fundadas las instituciones de un Estado, se fincan los cimientos de la estabilidad y el orden y, con esto, se delimitan los terrenos dentro de los cuales se desarrollará en adelante la política. La situación de orden que se genera, deviene estable como resultado de la tensión permanente entre el orden y el cambio. Las instituciones pueden resultar insuficientes para contener a la política, específicamente los proyectos y las acciones de alteración provenientes tanto de dominadores como de dominados; se produce entonces un conflicto con el orden vigente y con las instituciones que lo garantizan. Es la hora de las reformas pero también de las revoluciones sociales que, en realidad, como ha señalado oportunamente Hannah Arendt, surgen del reclamo popular resultante de la modificación de las antiguas instituciones; las revoluciones modernas, en efecto, fueron hechas para restaurar el antiguo orden, es decir, para "volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser".[37] Las propias revoluciones crean sus instituciones que en el momento fundacional coincidirán con la actividad política, y pasado el tiempo, volverán a ser insuficientes.

El pensamiento político clásico estuvo particularmente interesado en comprender esta dinámica interna que produce el orden y el cambio. Surgió la idea del arte de gobernar entendiéndolo como el arte de dar a cada quien lo suyo y de garantizar a cada uno un lugar preciso en la comunidad política, esto para evitar la desintegración y el caos. Fue también éste el motivo de la teoría del gobierno mixto, de la doctrina de la división de poderes y, más recientemente, de la fundamentación del Estado corporativo. Evitar las revoluciones y conciliar el orden con el cambio han sido los propósitos esenciales de estas teorías y doctrinas. Su foco de análisis se sitúa en aquella zona que se produce por la tensión entre el movimiento de la política y la quietud del Estado.

En conclusión, la política y el Estado se refieren a asuntos humanos y constituyen ámbitos diferenciados aunque profundamente ligados; ambos se estructuran con base en la voluntad y

---

[37] Hannah Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 45.

la eticidad de los seres humanos y, en consecuencia, de su capacidad de autogobernarse. Comprender esto, sin embargo, no es suficiente para entender los fundamentos de la política y el Estado. Veamos ahora, en clave epistemológica, las implicaciones de los conceptos de política y Estado que hemos trabajado. Sólo así estaremos en condiciones de proporcionar una interpretación crítica de estos temas.

Del "Estado-cosa" al Estado relación

Al inicio de este capítulo nos referimos a algunas nociones que del Estado se forma la conciencia cotidiana. Estas nociones comparten la visión del Estado como una cosa, a veces extraña, otras propia u hostil, formada por personas e instituciones. El hecho de que el individuo común experimente el Estado de esta forma, plantea ya un problema fundamental: ¿por qué si el Estado y la política son productos humanos, resultado de su actividad, de su voluntad y de su eticidad, se les presentan como si fueran ajenos? Cuando el Estado se identifica con una persona, o bien con uno de sus elementos (fuerza, sistema jurídico, administrativo, gubernativo), no hay sólo un problema de mala percepción o insuficiente entendimiento. Lo que se debe examinar, en principio, son las razones por las cuales la experiencia estatal es vivida de esa manera. El mundo de la experiencia inmediata es una parte de la realidad pero no es toda la realidad y, a menudo, resulta engañoso. Esto es particularmente válido en el caso del Estado, cuya presencia en el mundo cotidiano refuerza la idea de que se trata de una cosa y además ajena.

Cuando el Estado se siente y piensa como un objeto separado de los seres que lo han creado, contemplamos de frente la estatificación de la política. En este momento el Estado se presenta como un poder concentrado que ha escapado del control de los seres humanos. ¿Qué significa esto? Si demostramos que el Estado, aún en sus manifestaciones más empíricas, es un conjunto de relaciones estabilizadas, y que esas relaciones son entre seres hu-

manos, el hecho de que el Estado aparezca como objeto y existiendo por fuera de los sujetos revela entonces un profundo divorcio entre la relación y sus formas de existencia empírica. Por deducción: si el Estado es un conjunto de relaciones entre los miembros de una sociedad y éstos piensan y sienten que el Estado es una cosa ajena a ellos, entonces hay algo más que una falta de perspicacia o de entendimiento que produce en la mente de los sujetos la falsa idea de que no forman parte del Estado. Lo que sucede es que el Estado actúa también en la mente de los individuos o, con otras palabras, la *relación Estado* tiene también formas de existencia subjetivas. Una de esas formas de existencia subjetiva consistirá precisamente en que se vuelve ajeno respecto de quienes lo conforman. Marsilio de Padua, Thomas Hobbes y Rousseau advirtieron, cada uno a su modo, la importancia de las ideas religiosas (aunque en el caso de este último se tratara de una "religión civil") para la conservación del orden estatal. Con esto abrieron la posibilidad de indagar los recintos subjetivos de reproducción del Estado. Estos territorios son múltiples y complejos. Por ahora es preciso referirse sólo a uno de esos, aquél que atañe a lo revelado por la idea común, que considera al Estado como cosa ajena, separada y por encima de los individuos.

En principio, podemos decir que cuando se piensa en el Estado, de cualquier modo en que esté considerado, se establece una relación entre el pensante y lo pensado; sólo en esta relación, surge en su mente la idea o el pensamiento del Estado. Hay entonces una relación. La verdad del Estado no está, así, ni en el objeto aislado ni en el sujeto —igualmente aislado— sino en la relación de ambos. En el pensamiento, pero en función de esa relación, es donde se construye la idea del Estado. Esto significa que es una expresión abtracta. Pertenece, entonces, al orden del discurso. Sin embargo, la conciencia *ingenua* usa la palabra "Estado" para designar un conjunto de cosas con existencia empírica inmediata. A la manera de las palabras que se emplean para designar objetos inmediatos para los sentidos, la voz "Estado" es utilizada para significar casi siempre un conjunto de cosas empíricas o de personas concretas: grupo gobernante, burocracia, ejér-

cito, policía, cárceles, parlamento, etcétera. Como se sabe, además de las palabras usadas para referirse a cosas empíricas (la mesa, la taza, el vaso, la silla), existe otro universo de palabras que no tienen referentes empíricos inmediatos. Tal es el caso de "libertad", "justicia", "dignidad", "Dios", etcétera. Las ciencias sociales trabajan con ese tipo de palabras y, generalmente, adquieren un sentido técnico. Esas palabras, convertidas en abstracciones, designan objetos que no se ven y sin embargo actúan y son reales.

> Aunque no lo parezca, es cierto que nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un Estado, ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos de tales instituciones; es decir, el edificio en el cual funciona la escuela, la empresa o los hombres que llevan a cabo la actividad específica de tales instituciones. *El concepto de estas instituciones, sin embargo, se refiere a la totalidad de sus actividades y como tal se refiere a un objeto invisible* (...) Los colectivos —o las instituciones— son totalidades y el ojo humano no puede ver totalidades aunque la vivencia las perciba.[38]

Además, esas palabras abstractas son conceptos relacionales: significan vínculos entre seres humanos. Sucede así, por ejemplo, con las palabras "autoridad" y "poder". Ambas se refieren a una relación entre sujetos y a un ámbito relacional que precisamente otorga el sentido y el lugar a cada uno de los participantes en esa relación.[39] Lo que complica el entendimiento de algunos objetos relacionales es que se presentan en el mundo concreto con una expresión cósica. Tal es el caso del "dinero", de la "mercancía" o de la "propiedad". El primero se presenta en el mundo de la vida cotidiana como moneda y billete, el segundo como objetos que

---

[38] Franz Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme, 1978, pp. 15 y *s*. Las cursivas son nuestras.

[39] Véase J.M. Bochenski. *¿Qué es la autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad*. Barcelona: Herder, 1989.

tienen un precio, y el tercero como una porción de tierra perfectamente demarcada. Sólo el cerebro humano, mediante el análisis y la reflexión, puede advertir que detrás de las cosas empíricas inmediatas existen relaciones entre individuos. Las monedas o los objetos mercancías no tienen ningún sentido si no hay a su alrededor personas relacionadas entre sí; por lo demás, la propiedad no dice vínculo de la persona con un pedazo de tierra o con una casa (aunque sea así como se presente), sino que dice relación de una persona respecto de otra. Cuando alguien dice "esto es mío", expresa al mismo tiempo "esto no es tuyo".

Ya nos hemos percatado de que aún en el nivel de la conciencia ingenua el Estado no es una cosa y sólo surge como expresión en una relación. Ahora analicemos cada uno de los elementos constitutivos del Estado desde esta perspectiva relacional.

El primer elemento, el monopolio de la fuerza o de la violencia física legitimada, inmediatamente revela su sentido de relación. El concepto de fuerza señala en primer lugar un sujeto o una entidad cuyas virtudes o características lo constituyen en motivante de una acción respecto de un ámbito o de otro sujeto o entidad; encierra, por tanto, el sentido de relación. Si además se habla de "monopolio" de la fuerza o de la violencia, la idea de relación se devela con mayor claridad. Como en el caso de la propiedad, decir "monopolio" significa que algunos otros carecen de éste; hablar de "violencia legítima" conduce necesariamente a la idea de la relación que se establece entre aquellos que aceptan y los que poseen el monopolio. La idea de legitimación es incondicionalmente una idea relacional.

Algo semejante ocurre con el "sistema de la legalidad". La ley establece una relación entre un precepto o un mandato, y una acción o una conducta. Aquí nos encontramos con dos tipos de relaciones que la ley implica. La primera es la que se establece entre el sujeto y la ley; la segunda, la que se establece entre sujetos mandados por la ley. Si la ley ha sido hecha según los principios de la autonomía, la relación es del sujeto consigo mismo, pero de todos modos se trata de una relación; si, en cambio, impera el principio de heteronomía, el sujeto establece una rela-

ción con otro que manda sobre él. Por lo demás, como hemos dicho al principio, la ley es de por sí un concepto fronterizo (entre lo prohibido y lo permitido, y entre el ámbito territorial en que se aplica y en el que no) y, por tanto relacional.

Para entender la relación que encierra la "administración de los recursos públicos" podemos aplicar el sencillo principio de legitimidad: ¿quién y cómo determina que un conjunto de seres humanos administre los recursos de todos los demás? La relación entre quienes captan y distribuyen los recursos, y el resto de la población, es lo que define esencialmente al elemento "administrativo" del Estado.

En ningún otro aspecto constitutivo del Estado aparece con mayor claridad el contenido relacional como en el del "sistema gubernativo". La propia idea de gobierno es transitiva; indica, como en el caso de la autoridad, uno que gobierna, otro que es gobernado, y un ámbito de unión entre ambos. Se trata de una idea esencialmente relacional.

Con esto ya estamos en condiciones de plantear que la idea del Estado es una unidad sintética que produce el pensamiento para comprender como un todo unitario un sistema complejo de relaciones entre seres humanos, que tienen diversos contenidos y se establecen con diversos medios; éstas se concretan en instituciones, en personas revestidas de ciertos caracteres y en un conjunto de cosas. Estas concreciones son las que aparecen en la superficie del mundo social y son evidentes "a los ojos de la cara". Sin embargo, su sentido de existencia —captado sólo mediante la reflexión— procede de la fuente relacional entre humanos.

Ahora bien, si miramos con atención, nos podemos percatar que las relaciones implícitas en el todo estatal y en cada uno de sus elementos constitutivos se definen esencialmente por la transferencia de fuerza, permiso, recursos o capacidades de unos seres humanos a otros. Se trata de relaciones sociales, sí, pero cuya característica esencial es la de transferencia, alienación o enajenación. Esta enajenación política se concreta en un aparato institucional existente por fuera y por encima de los ciudadanos comunes. El aparato estatal tiene en el monopolio de la violen-

cia, de los recursos y del mando, su rasgo definitorio. Este sólo hecho es revelador: los ciudadanos comunes y corrientes se despojan de sus cualidades políticas y se les arranca de su esencia humana su capacidad de regirse. La política subsiste pero como reproducción del orden institucional existente. La enajenación política se transmuta en *politicidad enajenada*. De este modo, el Estado no sólo significa unidad relacional sino que esas relaciones entre seres humanos están constituidas de tal forma que se produce una transferencia de la politicidad humana a instancias y personas que se encuentran separadas del resto.[40] Acerquémonos más a la naturaleza de esas relaciones, cuyo significado brota con mayor claridad si lo planteamos en términos históricos y en la forma conceptual en que son entendidas. Valdría la pena, entonces, ubicar la polis griega clásica, el reino feudal europeo y el sistema mundo de la modernidad, como ejemplos de historicidad interpretada de la vida estatal, entendida como relacionalidad basada en la dominación.

Modelos históricos de la relación estatal: luces y sombras

La polis tiene básicamente dos dimensiones. Una de éstas es cuando se la considera como la unidad de los libres y pares para regir su vida en común. Ésta sería la dimensión que salta a la vista, la más superficial. Otra dimensión, que permanece oculta *prima facie*, se encuentra en el conjunto de *condiciones* que permiten la libertad y la paridad de aquellos que intervienen en la determinación de los asuntos públicos.

---

[40] La idea y el tratamiento de la politicidad enajenada provienen de Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, en *El discurso crítico de Marx*. México: ERA, 1986. Este autor trata específicamente la configuración política de la lógica mercantil capitalista como *politicidad enajenada*: “La politicidad libre del sujeto social se enajena como ‘politicidad’ automática o inerte del mundo de los fetiches modernos; es el efecto re-socializador que la circulación mercantil ejerce sobre el sujeto social descompuesto y sus miembros privados, individuos o colectivos”, p. 190.

Para hacer posible la existencia de los polites (o ciudadanos) es necesaria la presencia de relaciones de autoridad y de poder que avalen el carácter genuino del polites. Para que el hombre llegue al ágora y participe en los asuntos públicos es necesaria la existencia previa de un ámbito *más allá de la polis*, pero que le sirve de sustento. Ese ámbito es una red de relaciones entre seres humanos que hacen posible la libertad de los hombres.

En primer lugar está la relación entre el amo y el esclavo. Esta relación libera al amo del trabajo manual necesario para la producción de los satisfactores de las necesidades vitales inmediatas. Es ésta una relación de poder: presupone la existencia de una voluntad (la del amo) y la de una existencia sin voluntad (la del esclavo), de una corporeidad sin voluntad o cuya voluntad no es más que la extensión de la del amo.

En segundo lugar existen dos relaciones no de poder sino de autoridad: la que se teje entre el hombre y la mujer, y la que se establece entre el padre y los hijos. Estas relaciones son de autoridad y no de poder porque tanto a las mujeres como a los menores se les concede el atributo de la voluntad y por tanto de la libertad. Son seres libres pero no pares. Las mujeres desarrollan sus virtudes a la sombra de la voluntad del hombre. Esas virtudes tienen como propósito principal la administración de los asuntos domésticos: su espacio de acción es la casa (*oikos*), su virtud, el silencio (Aristóteles *dixit*). En lo que atañe a los niños, cuando son adultos son libres y pares, pero sólo en potencia. Antes de serlo en acto, tienen que pasar por un proceso formativo que los capacitará para que, en el futuro, participen en el ágora. Ese proceso formativo se rige por la voluntad del hombre.

Como vemos, estas relaciones de autoridad y de poder constituyen la base sobre la que se asienta el principio de la ciudadanía. Dicho con otras palabras, el que alcanza a ser ciudadano es porque representa o encarna en su propia existencia relaciones de autoridad (sobre la mujer y los hijos) y de poder (sobre los esclavos). Ambas relaciones son la condición de posibilidad para el establecimiento de una relación de autoridad especial, que es la propia de los libres y pares y cuyo terreno es el de la ciudada-

nía. Se trata de la autoridad política, es decir, de la constitución de una relación entre gobernantes y gobernados sobre la base de la libertad y la paridad. De este modo, el concepto de polis sintetiza relaciones de autoridad y de poder que se manifiestan en la existencia de ciudadanos libres y pares que tienen la cualidad de autogobernarse por medio de la instauración de una autoridad orientada hacia el bien común. El bien común representa, entonces, la reproducción de las condiciones de desigualdad y diferencia consustanciales a la polis.

En el terreno de evidencia primaria de la polis se constituye la actividad propiamente política. Los miembros de la polis pueden adoptar diversas formas de gobierno (o formas de constitución). Unas y otras hunden sus cimientos en la comunidad política. Algunas son "buenas" formas de gobierno y otras "malas". Aristóteles utiliza la idea del bien común como criterio de discernimiento entre formas de gobierno "buenas" y "malas". Las primeras son aquellas en las que la actividad de los gobernantes se dirige hacia el bien común; las segundas, en las que se dirige al bien propio o al de tan sólo una parte de la comunidad política. El criterio del bien común, combinado con el criterio del número de gobernantes, dio como resultado la clasificación de la realeza monárquica, la aristocracia y la politeia, como buenas formas de gobierno. En cambio, la monarquía tiránica, la oligarquía y la democracia fueron catalogadas en las malas formas de gobierno. El argumento se entiende: hay formas de gobierno que por su propia naturaleza no pueden orientarse hacia el bien común; es el caso del gobierno de los ricos (oligarquía) y el gobierno de la plebe, de los pobres o de la multitud (democracia). Si la base de la acción gubernamental la constituye la condición social, entonces los actos de los gobernantes serán para beneficio de su clase o incluso de ellos mismos (el caso del tirano). En cambio, cuando los gobernantes son elegidos por otras cualidades que no sea la condición social (por ejemplo, los mejores o los más excelsos), o incluso cuando se logra una combinación armónica de formas de gobierno, el resultado sí será una actividad gubernamental orientada hacia el bien común. Por esta razón Aristóteles

veía en la politeia la mejor combinación peculiar de varias formas de gobierno puras. Ése era el gobierno de todos —no de muchos ni de la mayoría, sino de todos— los libres y pares.

Con lo dicho hasta aquí podemos obtener claridad acerca de tres puntos: *a*) el carácter relacional múltiple del concepto polis; *b*) el tipo de relaciones (de autoridad y poder) que la polis implica; *c*) el papel que juega la idea del bien común.

El bien común está asociado a la conservación del orden. Habría que recordar que para Aristóteles existen dos propósitos prioritarios del ejercicio gubernativo: evitar las revoluciones y determinar los principios que ha de seguir la educación de los niños para formar futuros ciudadanos libres. Un ejercicio gubernamental regido por el bien común evita las revoluciones porque otorga a cada quien lo suyo y porque reproduce las desigualdades y las diferencias consustanciales a la polis. Las partes de la polis son tan necesarias como el trabajo de los esclavos para garantizar la reproducción de la vida y la aspiración a la vida buena y virtuosa. En segundo lugar —y esto es lo más interesante—, es necesario poner énfasis en la doble dimensión de la polis: una es evidente, salta a la vista; la otra, permaneciendo oculta es, empero, la condición de posibilidad de lo que sale a la luz. Es un juego de luces y sombras. La brillantez de la ciudadanía y el bien común se asientan en la oscuridad del poder y la dominación. La bella eticidad griega que tanto admirara Hegel y que se manifestaba en el ágora, se basaba en el trabajo productivo de los esclavos en los campos y en el trabajo doméstico (oculto) de las mujeres en la casa. Este juego de luces y sombras no es exclusivo de la antigüedad, como veremos.

Acerca de la idea de que el hombre es un animal “sociable” y “político” por naturaleza, Santo Tomás desarrolló la concepción del bien común como lo propio de la actividad comunitaria de los hombres y como un principio necesario de la naturaleza orgánica del cuerpo político. Ese cuerpo debía tener una cabeza que lo dirigiera precisamente hacia el bien común. Santo Tomás extrajo consecuencias monárquicas de su razonamiento. Era obvio: toda su conceptualización se basa en el *principio de orden*

que tienen todas las cosas para llegar a ser lo que está en su naturaleza. Ese principio de orden es el gobierno. En los asuntos humanos ese gobierno que atañe a la comunidad (formada por necesidad) lo ejerce el rey. El desarrollo del argumento corría paralelo al de Aristóteles, pero ahora trasladado en proposiciones cristianas. Las diferencias entre ambos son tan importantes como sus semejanzas. Es cierto que los dos consideraban al bien común como lo que otorgaba coherencia y armonía a la vida política de un pueblo; así mismo, tanto uno como otro veían en la reproducción del orden, como orden de desigualdades y diferencias armonizables, la máxima suprema que habían de seguir quienes detentaban el poder político. También es cierto que veían un principio de gobierno en todas las cosas, incluidos los asuntos humanos. Sin embargo, Santo Tomás pensó en el Dios cristiano como aquel principio del orden y, a diferencia de Aristóteles, consideró que el monarca era el representante necesario de la unidad comunitaria de un pueblo.

Las diferencias y semejanzas entre Aristóteles y Santo Tomás se explican, claro está, por el *ethos* o mundo de la vida sobre el que cada uno de ellos levantaba su reflexión. Es verdad que había diferencias notables entre el ethos griego de Aristóteles y el mundo de la vida medieval de Santo Tomás.[41] La polis se desintegró y su lugar fue ocupado por la *civitas* y la *respublica* romana y, posteriormente, por el reino y el imperio medievales. Esto implicó la modificación en el concepto y en la práctica de la ciudadanía. La unidad de la polis fue sustituida por una dualidad: la Iglesia, entendida como comunidad universal de fieles, era uno de los términos; el otro, el Estado o reino, era una unidad igualmente comunitaria pero restringida y local. Todos los seres humanos, en cuanto cristianos e hijos de un mismo Dios, pertenecían, en igualdad de condiciones, al cuerpo místico de Cristo; en ese sentido eran ciudadanos del reino de Dios. En la vida política terrenal, empero, no acontecía lo mismo; ahí, las relaciones de de-

---

[41] Véase Enrique Dussel. *Para una destrucción de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina: Ser y Tiempo, 1973.

pendencia personal entre el señor y el siervo eran la fuente de la constitución misma del reino. Habría que considerar muchos matices, pero en general, los siervos no tenían participación política alguna sino que eran representados por sus señores, especialmente por el mayor de todos: el rey, el emperador o el Papa. De hecho, el pueblo veía representada su unidad en la persona del monarca. Esta unidad orgánica entre el pueblo y su rey era el resultado de un pacto de fidelidad análogo al que celebraban los hombres con Dios. Luego entonces, ni el rey ni su pueblo podían violar el pacto. El rey estaba obligado a gobernar por el bien de su pueblo y, a su vez, el pueblo estaba obligado a obedecer al rey. Así las cosas, el bien común era el criterio supremo para evaluar si los actos del monarca eran justos o no, es decir, si se ajustaban a lo pactado. El bien común significó entonces, seguridad y protección de la comunidad entera. El rey era un gran padre que debía procurar el bienestar de su pueblo: "a veces, los reyes son denominados padres del pueblo", escribía Santo Tomás. La ciudadanía estaba signada por este pacto de fidelidad. No tenía, en lo fundamental, aquel sentido griego de participación activa en las tareas del autogobierno; antes bien, poseía un sentido de pertenencia pasiva pero vigilante en el místico cuerpo de Cristo o en la comunidad de fieles, por un lado, y de obediencia y sujeción al rey (terrenal) por otro lado. El ciudadano lo era del reino de Dios y del reino terrenal; en ambos, su participación era la obediencia y la vigilancia. El juego de luces y sombras se repetía; la unidad comunitaria seguía descansando en el trabajo productivo de los siervos, del pueblo fiel.

La modernidad implicó una nueva configuración del mundo político. El elemento fundamental que gestó los cambios fue la aparición del individuo. La ciudadanía se expande y fortalece. El individuo, racionalmente constituido, libre y solitario, ingresaba a dos planos de la vida social. Por un lado entraba al mercado y, a través de él, al espacio de libertad más grande jamás conocido; sin obstáculos, ahí podía dar rienda suelta a su creatividad y astucia, su capacidad y deseos, su imaginación e iniciativa. Todo dependía de él. Por otro lado, este individuo también era un ciu-

dadano. Entraba por eso, en otra esfera de la vida social: la política. Ahí era miembro de la nueva totalidad estatal a la que pertenecía con plenos derechos. Un orden jurídico, general y abstracto, al que todos se sometían por igual era la garantía y el escenario del desenvolvimiento de este individuo-ciudadano. Un derecho inalienable de participar mediante el voto en la formación del gobierno representativo, marcaba el sendero de su vida política. Este nuevo individuo-ciudadano era, a un tiempo, soberano y súbdito, gobernante y gobernado, político y civil. Al obedecer la ley no se obedecía más que a sí mismo, pues era el artífice de la ley por medio de sus representantes. Era, entonces, libre en un doble sentido: podía, sin obstáculos o coacciones, hacer lo que le dictaran sus deseos; ahí estaba el mercado. Además, era libre porque no obedecía más que a su propia ley; ahí estaba el sufragio y el gobierno representativo. He ahí la modernidad económica y política. Mercado y democracia: ¡el Edén! Su tierra de origen: Europa; su continuación: Estados Unidos. Paradigmas de la modernidad. Más allá de esos centros de civilización, el Oriente, tierra de despotismos. La imitación, el "ser como ellos", el ir tras ellos, era lo que quedaba a los habitantes de más allá de Europa y de Estados Unidos. Quedó como tarea para los "pueblos sin historia" civilizarse, ilustrarse, refinarse, en suma, modernizarse.

Una peculiar idea del bien común y el nuevo carácter de la ciudadanía trabaron una estrecha relación con los grandes principios de la modernidad: libertad, igualdad, libertad y propiedad. Quizá fue en Estados Unidos donde en la práctica y en las ideas se produjo la armonización del bien particular (la libertad y la riqueza del individuo) con el bien común (el bien de todos y la grandeza de la nación). Tocqueville se percataba de que la clave de la grandeza estadounidense y de su sabia conciliación de libertad individual y bien común radicaba en la notable homogeneidad de esa sociedad: no había aristócratas ni proletarios. Los redactores de *El Federalista* (Madison, Hamilton y Jay) advertían la esencia del bien común en el bien particular, y en la construcción de un orden gubernativo controlado responsa-

blemente por la propia sociedad que adoptaba la forma representativa, federal, con una clara división y equilibrio de los poderes.

La modernidad habría borrado el juego de luces y sombras; sólo quedará la luz. Pareciera la máxima realización terrenal de libertad, bienestar individual y felicidad mayores para los habitantes. He ahí el proyecto ilustrado.

Pero así como el ojo humano tiene puntos ciegos, esta visión de la modernidad tiene también los suyos y se traducen en lo que Dussel llama la "falacia desarrollista".[42] Lo que permitió la configuración de esa peculiar politicidad moderna no fue el carácter más civilizado y excelso de los europeos y los estadounidenses, sino una peculiar combinación de circunstancias mundiales que favorecieron y promovieron en Europa, y posteriormente en Estados Unidos, las características de desarrollo económico, bienestar social, igualdad, libertad y democracia. Basta repasar las páginas del clásico libro de Eduardo Galeano (*Las venas abiertas de América Latina*) para no olvidar este elemental proceso genético. La modernidad también es un juego de luces y sombras. En realidad la modernidad es mundialidad y como tal se inició en 1492, de manera exacta a partir del subsecuente proceso de conquista. Fue ahí, en la oscuridad de las minas americanas, en la opacidad de los campos y los talleres, en las tinieblas del otro mundo, donde se gestaba la riqueza que funcionó como condición de posibilidad de que el carácter emprendedor de los burgueses europeos se desarrollara como capitalismo. Es como si la polis griega, que hemos analizado, se mundializara y las relaciones de autoridad y de poder que permitían en el pequeño país mediterráneo la vida política de los hombres libres, se trasladaran a las tierras americanas del sur y permitieran esa politicidad civilizada de las naciones europeas. El lado oscuro de la modernidad estaba configurado por relaciones de dominación que abar-

---

[42] Véase Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Anthropos, 1992. También véase *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México: Universidad de Guadalajara, 1993.

caban los más diversos ámbitos de la vida social: económico, erótico, político, pedagógico.

De esta manera, el Estado moderno, con su libertad y su igualdad universales como escenario fundamental, encontraba sus cimientos, al igual que la polis o el reino, en las relaciones de dominación ocultas "más allá" de la nueva ágora y del nuevo mercado.

El Estado como proceso

Hemos apuntado más arriba que la política contiene en sí misma el principio de la estabilización, de la garantía de permanencia, de la institucionalización. Hay casos en que no es mediante la política que se organiza una comunidad; en esos casos el papel que juega la política lo desempeñan otras formas de arribar a acuerdos o de tomar decisiones que afectan al todo social en cuanto tal. Quienes más saben o quienes más se acercan al principio divino que todos reconocen, toman en sus manos las labores de gobierno. Sin haber política, se desarrolla, no obstante, el principio de la estatalidad.

Como esfera comunitaria e incluyente, el Estado abriga en su seno a los miembros de una totalidad social. La teoría política clásica vio en el Estado —o en sus equivalentes— un todo comunitario racional y equitativo. Aunque se le juzgara como un mal, se le revistió con el sino de la necesidad. Sólo el anarquismo vio en él un mal y además innecesario, aunque estuvo lejos de estudiar la complejidad que encerraba. Recuérdese que Bakunin intentó, en Lyon, abolir el Estado mediante una proclama.

Los conceptos de polis, de reino, de república o de Estado-nación, sin embargo, revelan que la existencia de esos espacios comunitarios descansa en los cimientos de relaciones de poder y de autoridad. Vistos en cada momento histórico respectivo, como necesarias, aceptables y legítimas, esas relaciones aparecen, a la luz del siglo XX, como relaciones de dominación: asimilada entonces como producto de la naturaleza, la esclavitud es hoy in-

aceptable. La esclavitud y el servilismo, sin desaparecer por completo, dejaron de funcionar como formas hegemónicas de organización del trabajo. Su esencia coercitiva, empero, permaneció y adquirió nuevas formas en el moderno sistema del mercado y el salario. Las relaciones de autoridad entre hombres y mujeres y entre padres e hijos mostraron, al contrario de la esclavitud, sólidos signos de permanencia. ¿La comunidad estatal moderna se asienta todavía —como la polis— en esas relaciones de autoridad y de poder? Sería inexacta una apresurada respuesta positiva. La que Norberto Bobbio llama "visión organicista" o aristotélica, entiende el Estado como una gran comunidad de familias, aldeas y pueblos. El Estado se representa adecuadamente como un sistema complejo de relaciones de autoridad y de poder. La teoría política de la modernidad vio en el contrato racional, cuya base era el individuo aislado, la forma de construcción estatal. Al entender al Estado como una gran asociación de individuos que racionalmente se unen para salvaguardar sus intereses particulares, la teoría individualista deja sin explicar lo que acontece con el universo de relaciones que generan y sostienen al individuo contratante. El aristotelismo asumió al polites o ciudadano como resultado; al entenderlo como premisa, la teoría política moderna dejó fuera del Estado el proceso de construcción del individuo mismo: la formación lingüística, cultural, la familia y sus intrínsecas relaciones de autoridad y poder, quedaron envueltas con el manto de la vida privada, irrelevante entonces para la esfera racional del Estado.

Todas las premisas de construcción del individuo, veladas en el contractualismo, pueden ser consideradas como fuentes del principio estatal. En esas esferas se prepara al individuo para la obediencia. Éstas abarcan desde la subjetividad psicológica hasta la formación en las reglas morales; desde la formación lingüística y, derivada de ésta, conceptual de los individuos, hasta su adiestramiento para la competencia e intercambiabilidad mercantil.

De este modo, la expresión *Estado* sintetiza más que una *cosa* una *relación*, y más que una relación *un proceso relacional* continuo, cotidiano, que simultáneamente expresa encubriendo rela-

ciones de dominación.[43] El proceso Estado no es inmediatamente relación de dominación, sino precisamente proceso de superación aparente de la dominación. Por medio del proceso Estado las relaciones de dominación se transmutan en relaciones de aparente reciprocidad constructoras de espacios de armonía incluyente y de homogeneidad equitativa. Y esto hace que el Estado sea el que cierre el círculo de la dominación. Sin el proceso estatal, la dominación en el orden social sería únicamente despliegue de poder, de fuerza bruta o, para decirlo con Hobbes, sería el estado de naturaleza de la guerra de todos contra todos. Así, tiene razón Hans Buchheim cuando señala que el Estado y la dominación totalitaria son contradictorios.[44] Con esto se puede entender el concepto clásico y moderno de ciudadanía que advierte la presencia de un espacio comunitario de unidad de los individuos que, sin embargo, mantienen, en su vida cotidiana, productiva y afectiva, relaciones de dominación.

Podemos decir, entonces, que el proceso estatal es la reconstitución cotidiana y permanente, subjetiva y objetiva, de la unidad comunitaria de los seres humanos que está realmente desgarrada por relaciones de dominación. En este sentido, Adolfo Gilly escribe:

> Los de abajo y los de arriba en cuanto a las clases, los vencedores y los vencidos en cuanto a las guerras, esa multiplicidad de historias tiene niveles (...) Cuando división del trabajo y técnica rudimentarias se desarrollan y se impulsan mutuamente, entonces aumenta la productividad y

---

[43] Uno de los pocos autores que conciben el Estado como *proceso* es Bolívar Echeverría; sin embargo, el horizonte de su análisis es solamente el Estado moderno: "Más que una institución consolidada o un aparato estable de dominio, (el Estado) es un proceso incesante mediante el cual la institucionalización y la dominación generada por la sociedad mercantil, civil o burguesa adoptan y rechazan las diferentes versiones posibles que se adecuan a su función...", ob. cit., p. 191.

[44] Hans Buchheim. *Política y poder*. Barcelona: Alfa, col. Estudios alemanes, 1985, p. 162.

> aparece el producto excedente y con él la posibilidad de que una parte del grupo social produzca, con sus manos y herramientas, lo necesario para todos, y otra parte viva de ese producto y pueda dedicarse a pensar y a generalizar. El conocimiento, así, se concentra, se desarrolla y se transmite en unos, el trabajo directo, manual, en otros. Como aquél no es nada más —ni nada menos— que la generalización de la práctica de éste, lo coloca bajo su dominación. Ha nacido la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y con ésta la escisión social de los seres humanos y de su historia. A partir de aquí se constituyen —en un trabajo de milenios— lo que Marx y Engels llaman tempranamente, en *La ideología alemana*, una comunidad superior y una comunidad inferior, cada una con su historia, sus oficios, sus tradiciones, sus costumbres, sus secretos, pero ambas unidas en una comunidad ilusoria por la idea de la común pertenencia a un grupo social único e indiviso —ciudad-Estado, comunidad, pueblo, nación— frente a los otros grupos sociales existentes. Se han formado las clases y, en consecuencia, el Estado.[45]

De esta manera, el Estado es un proceso fluido y continuo —proceso al fin— de reproducción constante, en la conciencia, el inconsciente y en los actos objetivos, de las relaciones de dominación por medio de su aparente superación. El proceso estatal es exitoso cuando los dominados reproducen con actitudes cotidianas y también en sus esporádicos actos políticos, el orden en que ellos se encuentran dominados. O también cuando no se asumen como dominados sino como partes del todo armónico que los incluye. Aún cuando los dominados se asuman como tales, esto no rompe el proceso estatal. Precisamente a través de él los dominados serán incorporados —o subsumidos— en la totalidad comunitaria que los unifica. Si esa totalidad amenaza

---

[45] Adolfo Gilly. "La historia como crítica o como discurso del poder", en V. A. *Historia ¿para qué?* México, siglo veintiuno editores, 3a., 1982, pp. 207 y s.

con destruirse, el proceso estatal adquirirá la forma de violencia organizada para impedir la ruptura.[46] Antes de ese recurso extremo, el proceso estatal posee múltiples elementos mediadores que al actuar buscarán la subsunción pacífica. Pero aún si tienen éxito los movimientos de ruptura y las revoluciones, el proceso estatal en sí continuará operando, ahora transfigurado mediante el procedimiento de creación del nuevo orden, con sus nuevas instituciones, sus moralidades viejas y nuevas, heredadas y creadas, y su nueva red de conductas.

Desde este horizonte, los elementos constitutivos del Estado ya no aparecen como meras instituciones organizativas de cristalización de la política o de las maneras adoptadas para llegar a acuerdos (que si no son políticas pueden ser religiosas). Ahora han adquirido un nuevo rostro: el monopolio de la violencia, la ley, el sistema administrativo y el sistema gubernativo, son instancias que a un tiempo expresan y tratan de superar las relaciones de dominación. Pueden ser interpretadas, desde esta nueva perspectiva, como ámbitos relacionales de subsunción de los dominados en la totalidad sistémica. De ahí nace la estructuración y la lógica del *aparato estatal*.

Así, los elementos constitutivos de la idea del Estado se han revelado como un complejo de relaciones, mediadas por una lógica interna que las hace ser lo que son. Esas mediaciones se concretan en instancias de existencia empírica que, ésas sí, aparecen perceptibles a los sentidos y actuantes frente a los seres humanos. En conjunto forman el aparato estatal, que se presenta como encarnación del Estado, aunque su fuente y fundamentos yacen más allá de esa mera presencia empírica. El monopolio de la violencia se manifiesta como fuerzas armadas, policía, granaderos, etcétera. El sistema administrativo se encarna en los ministerios o secretarías relacionadas con la programación del gas-

[46] "Cuando el gobernante no logra provocar respuestas emocionales o intelectuales en los gobernados, se ve llevado a recurrir a la simple violencia y por último al exterminio". Franz Neumann. *El Estado democrático y el Estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 14.

to público y de la llamada política de ingresos; la burocracia representa la concreción más elocuente de la existencia del sistema administrativo. Por su parte, el sistema jurídico se concreta en tribunales, jueces, policías y, por supuesto, cárceles, o bien otros medios de represión dependiendo del contenido social de la relación estatal.

Finalmente, el sistema gubernativo tiene su concreción institucional en los órganos de representación por medio de los cuales el todo ciudadano asume el proceso de gobierno; aquí tienen su lugar las cámaras de representantes, los partidos políticos y la élite política —diferente de la burocracia— que desempeña las labores gubernativas propiamente dichas. Depende del tipo de sistema de gobierno, el número y función de las instituciones con presencia empírica que concreten el sistema gubernativo. En conjunto, estas instituciones conforman el aparato estatal, cuerpo compacto de funcionarios e instituciones cuya labor fundamental y definitoria consiste en reproducir, por varios medios y en diferentes niveles, el proceso de reunificación estatal.

Reproducción de la vida y Estado

Hemos analizado que, desde el punto de vista estrictamente lógico, la idea de la política encierra la necesidad de la institucionalización; a su vez, la idea de estaticidad, implícita en la institucionalización, tiende a ser desbordada por la política. Hasta ahí el plano formal del análisis. El contenido, en cambio, tanto de la política como de lo estatal, se juega en el terreno de la historia y tiene una relación directa con el contenido de la relación política que es el acuerdo para, en última instancia, organizar comunitariamente la reproducción de la vida humana. Hay ocasiones en la historia que esa reproducción vital pasa por la muerte de los otros. La muerte fulminante o lenta está incluida en lo que consideramos es la dominación. Trataremos ahora de exponer brevemente el vínculo entre la reproducción de la vida humana con la naturaleza de la política y el Estado.

La idea de que el Estado se forma para reproducir la vida de los seres humanos está presente en muchos pensadores clásicos.[47] Ellos se han percatado de la relación directa entre el complejo proceso de reproducción de la vida humana y la necesidad de la organización comunitaria de los hombres. La relación política, que pone en contacto a los seres humanos a través del diálogo, tiene un contenido, que no es la discusión sobre lo bello o lo sublime, sino de lo necesario y conveniente para regir la reproducción de la vida en común. He ahí la idea de comunidad política.

Sin embargo, cuando la reproducción de la vida del todo social descansa sobre el trabajo no de todos sino sólo de algunos, resulta obvio que la producción de las condiciones vitales será desigual. La comunidad política surgida sobre esa base será, en realidad, una comunidad ilusoria. Es ilusoria porque su base será la apropiación por unos, del trabajo (que quiere decir vida) de los demás. Conviene apuntar aquí que la calificación o el juicio según el cual es ilusoria la comunidad político-estatal, se postula desde un horizonte ético trascendental que toma la igualdad entre seres humanos como un principio *a priori*. Sin embargo, desde una perspectiva sociológica y política, la comunidad político-estatal es *real*, opera fácticamente y se traduce en la reproducción legitimada de un orden de dominación.

---

[47] "Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la reproducción de la vida? Moro: ¿cómo puede asegurarse económico-socialmente? Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo, y proteger la vida frente a las agresiones del otro, por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder, así como y de la no menos amenazante inseguridad de conservar la vida en el hambre y la miseria; tan sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta del orden social. Según qué peligro aparezca como elemental, la autoafirmación de la vida exigirá el primado de las armas movilizadas o el de los medios de vida organizados". Esta cita debe entenderse en el contexto del tratamiento habermasiano acerca del proceso teórico que llevó de la visión clásica de la política a la moderna reflexión filosófico-social que separó de la política el componente ético de la vida virtuosa y el bien común, y en su lugar instauró "una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones". Jürgen Habermas. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, pp. 58 y 51 respectivamente.

¿Por qué se produce esa relación de dominación? Más aún: ¿por qué se obedece dentro de un orden de dominación?, ¿por qué llega un momento en que la gente se rebela? Las respuestas han variado según las épocas, los lugares y los horizontes interpretativos adoptados. Algunos pensaron que la maldad natural de los hombres explicaba la dominación; otros se inclinaron a considerar que era la desigualdad de los talentos, las virtudes y las capacidades de cada uno lo que se hallaba en la base de la diferenciación y la desigualdad social. "El primero que encontró un terreno y habiéndolo cercado declaró 'esto es mío' y encontró gente suficientemente ingenua para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil", había dicho Rousseau. Si se analizan a fondo estas últimas explicaciones se podrá encontrar el equívoco del argumento. En realidad, estas explicaciones ya presuponen lo que tratan de explicar. ¿Por qué el mayor grado de los talentos y las capacidades de los unos no se complementa con la debilidad y la menor capacidad de los otros? Si el *a priori* es la escisión, la competencia, el individualismo, o en el caso del modelo aristotélico, "la esclavitud por naturaleza", el resultado del análisis será la connotación de un orden basado en el egoísmo y la maldad por naturaleza pero conciliables. Una respuesta antropológica que evite estos equívocos trataría de interpretar la dominación por la insuficiencia de medios de vida. No es que los seres humanos sean egoístas y perversos por naturaleza y busquen reafirmar o lograr su identidad mediante la dominación respecto de otros. Es cierto que las sociedades basadas en la dominación generan individualidades que expresan en su existencia, su sensibilidad y sus actos, la impronta del dominio, y es cierto también que los individuos así formados reproducirán cotidianamente, en sus relaciones con los demás, el impulso de la dominación. No obstante esa maldad, egoísmo o lucha por dominar, además de que presupone —*a priori*— un sistema de valores respecto del cual un acto es juzgado como "malo" o egoísta, y presupone además una noción de poder o de dominio susceptible de ser juzgada éticamente, además, decíamos, tienen que ser explicadas genéticamente. Hasta ahora la Neurobiología no

ha brindado resultados en ese sentido. Antes bien, lo que se ha mostrado es un impulso natural hacia la reproducción de la vida, y he aquí que se conectan algunas interpretaciones antropológicas acerca del origen de la dominación y el Estado con ese impulso hacia la vida.[48] Desde ese horizonte, la dominación y su virtual superación por medio del proceso Estado, encuentran una formulación adecuada.

La relación mutua de los seres humanos es de dominación cuando una de las partes impone su voluntad y socava la corporeidad de la otra parte. Esto quiere decir que un grupo social impone su voluntad y deteriora la corporeidad de otro grupo social. Se trata, en realidad, de un proceso de extracción de vida específicamente humana cuya forma concreta es la apropiación de plustrabajo y plusproducto. No es sólo la existencia de un plustrabajo lo que genera la apropiación de él por parte de un grupo de la sociedad; es, antes bien, la necesidad de la sobrevivencia, la escasez, la realidad de la necesidad, la amenaza de pérdida, la angustia de la muerte, el acoso a la vida. He ahí lo que impulsa a establecer relaciones de dominación. Mientras no quede garantizado un determinado nivel de producción estable y constante o, más aún, en constante crecimiento, las relaciones de dominio garantizarán la producción constante de esa magnitud de producción. El poder, pues, no pertenece a una abstracta e inmanente naturaleza humana. Su explicación se encuentra, en todo caso, en la naturaleza social de los seres humanos. Si los telares se movieran solos no habría esclavitud, decía Aristóteles.

Pero entonces la dominación y la comunidad forman una unidad difícil pero necesariamente armonizable. Para que el todo social no se desarticule como resultado de sus desgarramientos internos, se gesta un proceso de unidad entre los que dominan y los que son dominados. En aras de seguir conformando un todo social, ambos segmentos, los dominados y los dominadores, tie-

---

[48] Véase Lawrence Krader. *La formación del estado*. Barcelona: Labor; y "El Estado en la teoría y en la historia", en *Críticas de la economía política*, nros. 16/17, México: El caballito, 1980.

nen que sentirse identificados, es decir, tienen que aparecer como partes iguales de un todo. El ámbito de igualdad que se genera tiene que unir en una comunidad general a la comunidad superior (los que dominan) y a la comunidad inferior (los productores). Se forma así el proceso comunitario estatal, ilusoria o ficticia unidad entre dominados y dominadores. En este sentido tiene razón Lawrence Krader cuando indica: "el Estado es la expresión abstracta de los medios formales y sustanciales de unificación, regulación y control de la sociedad humana desunida". El Estado viene a ser, entonces, una expresión que designa un proceso continuo y permanente de re-encuentro entre los seres humanos que intenta superar —aunque en realidad encubre— la división y los vínculos de dominio entre las personas.

Resulta obvio que el Estado no se podría constituir si no fuera un proceso permanente que envuelve la vida de los seres humanos en diversas dimensiones. Algunas son objetivas, como las que hemos analizado; otras, no menos importantes, son subjetivas y cotidianas. No se instalan solamente en la llamada "vida pública" sino que se desenvuelven también en la vida privada y aun íntima de las personas. El proceso estatal también depende de una dimensión subjetiva reproductora. Se forma algo así como una religión estatal que tiene, como indicaba Marsilio de Padua, un papel fundamental para promover la obediencia de los súbditos. El pecado, la culpa y la penitencia —que curiosamente coinciden con el sometimiento y la obediencia— encuentran en la dimensión subjetiva de la reproducción estatal su lugar adecuado.

De este modo, Leviatán ha dejado sus huellas por todos lados; hay algunas que revelan su paso hace ya mucho tiempo: están como fosilizadas, se ven con claridad, las podemos seguir. Otras, en cambio, apenas se dibujan, están frescas y tan pronto como uno las detecta desaparecen. ¿Cómo seguir aquellas que se han marcado en nuestra entraña?

Conclusión

El itinerario que hemos emprendido por diversas figuras de la política y el Estado ha terminado. Leviatán y Behemoth se han enfrentado una y otra vez, y de esa conflagración han surgido los temas fundamentales de la reflexión política. Se dibujan así distintas figuras que, uniéndose y separándose continuamente, generan la trama de la vida en común de los seres humanos, con sus conflictos y acuerdos, métodos e instituciones, su unión y divorcio. Aquélla ha sido contada por innumerables voces y actuada, a veces de manera trágica, por todos los seres humanos. No es una banalidad tratar de entender su lógica interna, los elementos de los que se nutre, sus fundamentos y fines. Esa trama se encuentra conectada con la entraña misma de la vida humana.

No hemos examinado todos los hilos de los que se compone el entramado de la política y el Estado; en cambio, sí hemos tratado de advertir y analizar sus momentos fundamentales que denominamos figuras. Éstas adquieren un tratamiento sistemático y profundo en el pensamiento de algunos autores. Ellos nos han indicado los senderos por los que habría de seguir las huellas de Leviatán. Destacan Maquiavelo, los contractualistas, Hegel y Marx como grandes clásicos del tratamiento de los fundamentos, contenido y fines de la política y el Estado. Cada uno desarrolla una figura peculiar de la naturaleza del poder político. Con base en el entrelazamiento de estas figuras hemos podido hacer un cuadro, acaso a grandes trazos, de una noción del Estado que da cuenta de su contenido, sus posibilidades y sus límites.

La totalidad estatal se nos presenta ahora como una gran esfera en continuo movimiento que, mediante las más variadas prác-

ticas humanas, intenta incorporar en su seno lo que es distinto a aquélla; al hacerlo con éxito, subsume al Otro en el sistema y lo pone a funcionar para reproducir el orden social. Emmanuel Levinas ha advertido con precisión esta lógica formal del funcionamiento de la totalidad sistémica que se resume en el Estado, cuando señala: "Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad". La frontera entre el universo político del Yo y el Otro es absolutamente fundamental porque advierte un terreno de permanente tensión en el que las fuerzas de subsunción y reproducción de la totalidad chocan y luchan con lo subsumible que se encuentra más allá del sistema y que, sin embargo, hace las veces de fuente misma del propio sistema. Eso que se encuentra más allá de la totalidad de dominación es lo distintivamente humano que, por definición, para *ser* requiere estar libre de dominación.

La dominación revela de suyo que existe ese horizonte trascendental de definición de lo humano como libre de dominación. Dominación es uno de esos términos que por su lógica interna, presuponen un sentido de lo que sería la contraparte de la situación que describe; en este caso, la libertad como no dominación es lo presupuesto.

Para llegar a este resultado ha sido necesario emprender un viaje con estaciones muy precisas en autores y problemáticas cruciales, y también en intersecciones de unos y otras. Cada uno ha jugado un papel importante en lo que, parafraseando a Hegel podríamos llamar el despliegue del espíritu estatal.

Maquiavelo y su tiempo histórico nos ha enseñado una de las dimensiones fundamentales del poder político: la vertical que se traza entre quienes gobiernan y quienes son gobernados; también nos ha advertido acerca del imperativo categórico del poder estatal: la reproducción. No menos importante ha sido su descarnado realismo para describir las situaciones humanas actua-

das y operantes en la totalidad estatal. Su crudeza y perspicacia son tan elocuentes como sabias sus palabras a la hora de develar las características de ese ser impredecible que es el ser humano; impredecible, porque igual puede actuar bien o mal; porque puede hacer o deshacer, crear o destruir, amar u odiar; impredecible porque es un ser dotado de voluntad y, por esto, esencialmente libre. Y un ser así constituido está condenado a vivir la política como un arte, como una obra que hay que construir, con todo lo sacramental que se quiera, pero desde sí y para sí. No hay nada que no pueda hacerse o al menos intentarse; lo humano se debate en ese drama y Maquiavelo fue uno de sus grandes intérpretes. La política y lo estatal son relacionalidades humanas; ahí se juega parte del drama de lo que los humanos fueron, son y quieren llegar a ser.

Pero Maquiavelo dejó sin contemplar dimensiones políticas y estatales que otros captaron, describieron y analizaron. Desde Sttutgart vino una figura revestida de densidades teóricas poco frecuentes y cavilaciones perturbadoras para el apacible espíritu liberal ilustrado y decimonónico. Con el expresivismo y el romanticismo como nutrientes, Hegel llegó a mostrar el rostro totalizador y universal del Estado; advirtió que la experiencia estatal no atañe sólo a la vida pública y abstracta de los sujetos sino que también abraza sus vivencias interiores, su forma de sentir, sus relaciones íntimas. Rastreó la moralidad kantiana hasta su origen y descubrió ahí el suelo fértil de la *Sittlichkeit* o eticidad, que abrigaba la forma de ser comunitaria de los humanos y su manera de plantarse frente al sentido del vivir, frente al amor, frente a la muerte. Razón y fe se fundían en un abrazo mágico y perenne. De vivencia subjetiva y sentida, el Estado alcanzaba su figura última en las instituciones gubernativas de carácter objetivo creadas para la organización de la nación. Desde los lazos éticos propios de la familia, los hombres ascendían a la comunidad estatal por medio de la sociedad civil, sede de las necesidades y de su satisfacción. La necesidad de distinguir la dimensión del Estado como proceso respecto del Estado como aparato de instituciones, así como la importancia de la matriz

subjetiva del proceso estatal, provienen de aquella profunda y compleja reflexión hegeliana. Su seguimiento nos ha permitido descifrar las razones, desapercibidas para Hobbes, del carácter montruoso de Leviatán. Si el filósofo inglés vio la manera en que los seres humanos se incorporan en el monstruo bíblico, Hegel nos alerta respecto de la forma en que el Leviatán vive en los hombres y se reproduce imperceptible, pero categóricamente en sus experiencias cotidianas. De ahí ese carácter omniabarcante que adquiere el Estado pensado por Hegel.

El gran maestro de la lógica dialéctica tuvo un discípulo que no conoció, pero que haría a la postre un uso riguroso y creativo de las lecciones heredadas. Se trataba de un joven que a los 25 años se puso a discutir y cuestionar la idea del Estado del maestro y que después, armado con su método, indagó no lo que brillaba a la luz del día sino lo que yacía oculto en la oscuridad; no lo que se podía ver con los ojos del rostro sino lo que habría de comprender, según un antiguo adagio platónico, con los ojos del pensamiento; no la equidad del deleitoso intercambio mercantil, sino la desigualdad e injusticia del proceso de la creación de cosas; no los gláciles juegos del mercado, sino los esfuerzos de la producción. Con esto, Karl Marx nos ha proporcionado una visa para que las entrañas de Leviatán fueran una de nuestras estaciones. Por cierto, en nuestro itinerario no se encontraba esta estación. Nos habían dicho que a estas alturas, Marx ya no se visita; además, que era un economista poco relacionado con los avatares de la política. Era cierto que la política había sido una de sus preocupaciones principales, pero sus incursiones en ésta habían terminado siempre en sonoros fracasos; a lo mucho hallaríamos un rebasado y reductivo análisis de la estructura económica, pero jamás una teoría del Estado. Al principio creímos todo eso. Lo sospechoso era que las situaciones que trataban los libros de Marx eran semejantes a las que vivimos actualmente. Veíamos que los juegos de soluciones cooperativas tal vez se escenificaban en ciertos estratos de la sociedad y quizá en otros lugares, pero no entre nosotros. Y entonces debimos hacerle un espacio en nuestro itinerario de indagación de

las figuras del Estado. Los resultados de esa estancia se encuentran en el capítulo V de nuestro trabajo. No sólo tuvimos frente a nosotros las entrañas de Leviatán sino que aparecieron razones y esperanzas. Razones porque Marx es un heredero del espíritu ilustrado y desde esa base construye una crítica de un sistema que de total deviene totalizador, de universal se transmuta en negador de la individualidad, de la libertad y de la voluntad. Esperanzas, decíamos, porque esa misma crítica revela la forma y el contenido contradictorios de la dominación y, como contraparte, las vías de la liberación. La figura que adquiere el Estado en las manos de Marx es la de un Leviatán criticado y, como fundamento aparece un Behemoth razonado. Por eso, el pensador de Trier no tiene una teoría del Estado, aunque por eso también una teoría del Estado debe de tener a Marx.

Pero no sólo los pensadores son importantes para comprender y captar las figuras que adquieren el Estado y la política; lo son también ciertos nudos temáticos que, a manera de reveladores, dan cuenta de la existencia y reproducción de la lógica estatal. Entre los posibles escogimos dos cruciales: la discusión sobre las formas de gobierno y la ubicación de la democracia en ese nivel y, el segundo, la manera en que se han establecido los contrastes y la posible conciliación entre la libertad y el Estado. El tratamiento de estos temas nos ha dejado claro que el proceso de reproducción de la totalidad estatal y la política que se ejecuta dentro de esa totalidad, admiten y aun requieren un tipo de libertad y una forma de democracia. La dominación, entonces, no sólo incluye sino que requiere un sistema de legitimación completamente esencial para que funcione el proceso estatal de unidad y aparente superación del dominio. En la lógica de la dominación, lo humano es subsumido en la totalidad y al subsumirse se invierte levantándose y adquiriendo en ese proceso un papel dentro del sistema. Es así como la democracia y la libertad, sin tener su origen en la modernidad capitalista, tienen sin embargo un lugar central en las legitimaciones que reproducen el orden. Hemos visto que la democracia moderna es, en realidad, una combinación de las clásicas formas de gobierno (monarquía, aris-

tocracia, democracia —en sentido antiguo—), cuyo punto de referencia fundacional es el individuo abstracto y no la persona. Subsumida y superada en la esfera totalizadora del sistema del capital, la democracia reproduce el orden social y, en esa medida, puede ser uno de los momentos centrales del proceso estatal; pero como proviene de la exterioridad del sistema —es decir, no la inventó el capital sino los griegos—, y ha sido subsumida o totalizada junto con otras vastas experiencias vitales humanas (el propio trabajo constituye nuestro ejemplo obvio), la democracia, y a veces tan sólo su idea, se mantiene en permanente tensión con el orden establecido. Algo semejante ocurre con la libertad que, en la totalidad del capital, ha sido reducida a sólo algunas esferas de la vida humana (de las cuales, la de comprar y vender ha adquirido un lugar central), ha sido dominada y ha sido, finalmente, conciliada con el Estado, hasta convertirse, para usar el título de uno de los libros de Michael Ende, en la Prisión de la libertad. Lo que comprueba este proceso de subsunción en la totalidad sistémica, tanto de la democracia como de la libertad, es que sus armonizaciones con esa totalidad son realizadas o bien únicamente en la esfera de las ideas (el como sí [*als ob*] kantiano), o bien son desnaturalizadas y vaciadas de su contenido original; sólo así, desprovistas, funcionan para la reproducción del orden estatal. Como, según nuestra visión, el Estado es un proceso de aparente superación del dominio entre seres humanos, la democracia como forma de gobierno o de Estado y la libertad positiva y/o negativa, son necesarias en la consistencia de aquel proceso. Desde este horizonte han sido analizadas en este libro.

Así llegamos al final del itinerario. Ojalá nuestra búsqueda haya sido capaz de generar algún interés en el lector. Hay aspectos del Leviatán que apenas han sido advertidos aquí y que requieren ser desarrollados; otros además requieren ser vividos.

Bibliografía

Clásicos

Al-Farabi. *Obras filosóficas-políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate/CSIC, 1992.

Althusius, Johannes. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1993.

__________ *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Aquino de, Santo Tomás. *La monarquía*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1989.

Averroes. *Exposición de la República de Platón*. Madrid: Tecnos, 1987.

Bentham, Jeremy. *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Aguilar, 1973.

Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1985.

Boëtie de la, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1986.

Campanella, Tomaso. *La política*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república. Sobre las leyes*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1986.

Constant, Benjamin. *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Harrington, James. *La república de Océana*. México: FCE, 1987.

Hobbes, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: Editorial Debate/ Instituto de Filosofía CSIC, 1993.

__________ *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

__________ *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 1982.

__________ Behemoth. *El largo parlamento*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten.* Werkausgabe Band VIII. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. Versión castellana de Adela Cortina y Jesús Conill. *La metafísica de las costumbres.* Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1989.

__________ *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1987.

__________ *Filosofía de la historia*. México: FCE, trad. Eugenio Ímaz, tercera reimpresión, 1987.

__________ *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, segunda edición, 1989.

__________ *Teoría y práctica.* Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1986.

__________ *Antología.* Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península, 1991.

Kelsen, Hans. *Compendio de teoría general del Estado.* México: Colofón, 1992.

__________ *Socialismo y Estado.* México: siglo veintiuno editores-Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.

__________ *Teoría general del derecho y del Estado.* México: UNAM, cuarta edición, 1988.

Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil.* México: Aguilar, 1983.

Maquiavelo, Nicolás. *El arte de la guerra*. México: Guernika, 1991.

__________ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Madrid: Alianza Editorial.

__________ *El príncipe*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Montesquieu. *Del espíritu de las leyes.* Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, segunda edición, 1987.

Padua, Marsilio de. *El defensor de la paz*. Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1989.

Platón. *La República*. México: UNAM, tercera edición, 1978.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o Principios de Derecho político.* Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1988.

__________ *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Madrid: Alianza Editorial, sexta edición, 1989.

Schimitt, Carl. *El concepto de lo político.* México: Folios, 1984.

__________ *Legalidad y legitimidad.* Madrid: Aguilar, 1971.

__________ *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes.* Argentina: Struhart & Cía., 1990.

Spinoza, Baruch. *Tratado político.* Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso.* Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Von Humboldt, Wilhelm. *Los límites de la acción del Estado.* Madrid: Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, 1988.

Weber, Max. *Economía y sociedad.* México: FCE, séptima edición, 1984.

__________ *Escritos políticos*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

__________ *El político y el científico.* Madrid: Alianza Editorial, séptima edición, 1981.

Bibliografía de Hegel

Obras de Hegel

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1972.

__________ *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo, 2 tomos, sexta edición, 1993.

__________ *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, trad. María del Carmen Paredes Martín, col. Clásicos del pensamiento 71, 1990.

__________ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* Madrid: Alianza, trad. Ramón Valls Plana, 1971.

__________ *Escritos de juventud*. México: FCE, segunda reimpresión, trads. Zoltan Szankay y José María Ripalda, 1984.

_________ *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, séptima reimpresión, 1987.
_________ *Filosofía real*. Madrid: FCE, trad. José María Ripalda, 1984.
_________ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Versión castellana *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: EDHASA, trad. Juan Luis Vermal, 1988.
_________ *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus, segunda edición, 1981.
_________ *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: FCE, tres tomos, cuarta reimpresión, 1985.
_________ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, cuarta reimpresión, 1989.
_________ *Propedéutica filosófica*. Caracas: Universidad Simón Bolivar, trad. Eduardo Váquez, s/f.
_________ *La razón en la historia*. Madrid: Seminarios y Ediciones, trad. César Armando Gómez, 1972.
_________ *El Sistema de la Eticidad*. Madrid: Editora Nacional, trads y eds. Dalmacio Negro Pavón y Luis Gonzáles Hontoria, 1982.
_________ *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón, 1979.

Obras sobre Hegel

Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, tercera edición, 1981.
Álvarez Gómez, Mariano y Ma. del Carmen Paredes Marín (eds.) *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Salamanca España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE, 1983.
Bobbio, Norberto. *Studi hegeliani*. Turín: Giulio Einaudi, 1981.

Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Busse, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*. Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931.

Cordua, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1990.

D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

Denis, Henri. "Sociedad civil hegeliana y capitalismo", en *Relaciones, publicación semestral de análisis sociológico*, nro. 4, México: UAM-Xochimilco, 1990.

Dieter, Henrich. *Hegel en su contexto.* Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.

Gadamer, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1988.

Gil Villegas, Francisco. "Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nro. 133, México: UNAM-FCPS, julio-septiembre de 1988.

Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Juanes, Jorge. *Hegel o la divinización del Estado*. México: Joan Boldó i Climent Editores, 1989.

Kaufmann, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza Universidad, cuarta edición, 1985.

Kroner, Richard. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán, 1981.

Labarriére, Pierre-Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. México: FCE, 1985.

Marcone Vega, María Julieta, *Hegel y el concepto de lo político*, México, tesis de licenciatura, UNAM, 1998.

Marcuse, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Miranda, José Porfirio. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México: UAM-Iztapalapa, 1989.

Palmier, Jean-Michel. *Hegel*. México: FCE, col. Breviarios nro. 220, segunda reimpresión, 1986.

Pérez Cortés, Sergio. *La política del concepto*. México: UAM-Iztapalapa, 1989.

Piñón, Francisco. "Hegel y el fenómeno de la religión", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nro. 159, México, UNAM-FCPS, enero-marzo de 1995.

__________ "Sociedad civil y Estado en el pensamiento de Hegel", en *Signos. Anuario de Humanidades*. México: UAM-Iztapalapa, 1992.

Prieto, Fernando. *El pensamiento político de Hegel*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1983.

Reyes Mate, Manuel. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

Ripalda, José María. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México: FCE.

Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. London: Massachusetts Institute of Technology, 1982.

__________ *Subjetividad. Seis ensayos*. Barcelona: Alfa, col. Estudios Alemanes, 1986.

Rosenfield, Denis. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE, 1989.

Rossi, Mario. *Il sistema hegeliano dello Stato*. Milán: Feltrinelli, 1976.

Roux, Rhina. "Hegel y el corporativismo" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nro. 151, México: UNAM-FCPS, 1993.

Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE, col. Breviarios nro. 329, 1983.

V.A. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Valcárcel, Amelia. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Weil, Eric. *Hegel y el Estado*. Córdoba, Argentina: Nagelkop, s/f.

Bibliografía de Marx

Obras de Marx

Marx, Karl. *El capital. Capítulo VI (inédito).* México: siglo veintiuno editores, trad. Pedro Scaron, décimo segunda edición, 1985.

_________ *El capital. Crítica de la economía política.* México: siglo veintiuno editores, tres tomos en ocho volúmenes, trad. Pedro Scaron.

_________ *Contribución a la crítica de la economía política.* México: Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, segunda edición, 1986.

_________ *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* México: Grijalbo, trad. Antonio Encinares, 1970. Versión alemana: "Kritik des Hegelschen Staatrechts", en Marx Engels Werke (MEW). *Band 42.* Berlín: Dietz Verlag, 1974.

_________ *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1884.* México: Era, trad. Bolívar Echeverría, 1972.

_________ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858.* México: siglo veintiuno editores, tres tomos, trad. Pedro Scaron. Versión alemana: *"Ökonomische Manuskripte 1857-1858",* en Marx Engels Werke (MEW). *Band 42.* Berlín: Dietz Verlag, 1974.

_________ *Manuscrito de economía y filosofía.* Madrid: Alianza Editorial, trad. Francisco Rubio Llorente, décimo primera edición, 1984. Versión alemana: "Ökonomische und Philosophiesche Manuskripte", en Lieber, H.J. y P. Furt. *K. Marx. Frühe Schriften...* ob. cit.

_________ *Progreso técnico y desarrollo capitalista.* México: siglo veintiuno editores-Cuadernos de Pasado y Presente, trad. Raúl Crisafío y Jorge Tula, 1982.

_________ "Sobre la cuestión judía", en Marx y Ruge. *Los anales francoalemanes.* México: Martínez Roca, trad. J. M. Bravo, segunda edición, 1973. Versión alemana: "Zur Judenfrage", en Lieber, H.J. y P. Furt. *K. Marx. Frühe Schriften.* Darmstadt, vol. I, 1971.

Obras sobre Marx

Avinieri, Shlomo. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Bedeschi, Giussepe. *Introduzione a Marx*. Italia: Laterza, col. I Filosofi, 1981.

Blackburn, Robin y C. Johnson. *El pensamiento político de Karl Marx*. Barcelona: Fontamara, 1980.

Cerroni, Humberto. *Marx y el derecho moderno*. México: Grijalbo, 1975.

__________ *El pensamiento de Marx*. España: Ediciones del Serbal, 1980.

Cornú, Augusto. *Carlos Marx, Federico Engels*. Buenos Aires: Platina y Stilcograf, 1965.

Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: siglo veintiuno editores/ UAM-Iztapalapa, 1988.

__________ *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

__________ *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: siglo veintiuno editores, 1985.

__________ *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: siglo veintiuno editores/UAM-Iztapalapa, 1990.

Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.

Fernbach, David. *Marx: una lectura política*. México: Era, 1979.

Furet, Francis. *Marx y la Revolución francesa*. México: FCE, 1992.

Gilly, Adolfo. "Consejos obreros, despotismo fabril y autogestión", en *La Batalla*. México, marzo de 1983.

Gould, Carol C. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. México: FCE, 1983.

Juanes, Jorge. *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1982.

Löwy, Michel. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: siglo veintiuno editores, 1972.

Maguire, John M. *Marx y su teoría de la política*. México: FCE, 1984.

Mandel, Ernest. *La formación del pensamiento económico de Marx*. España: siglo veintiuno editores, 1974.

Martines Marzoa, Felipe. *La filosofía de "El capital"*. Madrid: Taurus, 1983.

McLellan, David. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona: Crítica, segunda edición, 1983.

Mészáros, István. *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Era, 1978.

Miranda, José Porfirio. *El cristianismo de Marx*. México: Spi, 1978.

Mondolfo, Rodolfo. *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México: FCE, cuarta edición, 1986.

Rosdolsky, Román. *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. México: siglo veintiuno editores, tercera edición, 1983.

Rossi, Mario. *La génesis del materialismo histórico. Vol. I: La izquierda hegeliana. Vol. II: El joven Marx. Vol. III: La concepción materialista de la historia*. Madrid: Alberto Corazón Editor, Serie comunicación, s/f.

Rubel, Maximilian. "El Estado visto por Karl Marx", en *Críticas de la Economía Política*, nros. 16/17, México: El Caballito, edición latinoamericana, 1985.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y economía en el joven Marx*. México: Grijalbo, 1982.

__________ "Marx y la democracia", en *Cuadernos Políticos*, nro. 36, México: Era.

Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: siglo veintiuno editores, 1983.

Veraza, Jorge. "Carlos Marx y la Técnica. Desde la perspectiva de la vida", en *Críticas de la Economía Política*, nros. 22/23, México: El Caballito, edición latinoamericana,1984.

Bibliografía general

Adler, Max. *La concepción del Estado en el marxismo*. México: Cuadernos de Pasado y Presente/siglo ventiuno editores, 1982.

Apel, Karl-Otto *et al*. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: siglo ventiuno editores/UAM-Iztapalapa, 1992.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Beyme, von Klaus. *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

Bobbio, Norberto. *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1985.

__________ *El futuro de la democracia*. México: FCE, 1989.

__________ *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE, 1987.

__________ y Michelangelo Bovero. *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo, 1984.

Bochenski, J. M. *¿Qué es la autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad*. Barcelona: Herder, 1989.

Clausewitz von, Karl. *De la guerra*. México: Diógenes, tres tomos, tercera edición, 1983.

Davis, Morton D. *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid: Alianza Universidad, cuarta edición ampliada y revisada, 1986.

De Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral, trad. Pilar Giralt Gorina,1997.

Domenech, Antoni. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica, 1989.

Dussel, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México: Universidad de Guadalajara, 1993.

__________ *Filosofía de la liberación*. México: Asociación de Filosofía de la Liberación, 1989.

__________ *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América, 1984.

__________ *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Anthropos, 1992.

_________ *Para una destrucción de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina: Ser y Tiempo, 1973.

Fernández Santillán, José F. *Kant y Locke. Ensayos de filosofía política*. México: FCE, 1992.

Finley, M. I. *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica, 1986.

Friedman, Milton y Rose. *Libertad de elegir*. Barcelona: Orbis, 1983.

Galbraith, John K. *Anatomía del poder*. México: Edivisión, 1986.

García Pelayo, Manuel. *Las formas políticas en el antiguo oriente*. Caracas: Monte Ávila, segunda edición, 1993.

Gauthier, David. *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.

_________ *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Hayek, Friedrich A. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, segunda reimpresión, 1990.

Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. España, Salamanca: Sígueme, 1978.

Hirschman, Albert O. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: FCE, 1978.

Holloway, John. "El Estado y la lucha cotidiana", en *Cuadernos Políticos,* nro. 24. México, Era.

_________ y Werner Bonefeld (comps.) *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital*. México: Cambio XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Distribuciones Fontamara, 1994.

Kirchheimer, Otto. *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

Krader, Lawrence. "El Estado en la teoría y en la historia", en *Críticas de la economía política*, nros. 16/17. México: El Caballito, julio-diciembre, 1980.

_________ *La formación del Estado*. Barcelona: Labor.

Leftwich, Adrian (comp.) *¿Qué es la política? La actividad y su estudio.* México: FCE, 1987.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España, Salamanca: Sígueme, segunda edición, 1987.

Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo.* Barcelona: Fontanella, 1979.

Marcos, Patricio. *Estado*. México: Edicol, 1977.

__________ *Lecciones de política*. México: Nueva Imagen, 1990.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria.

Merquior, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo.* México: FCE, 1993.

Miranda, José Porfirio. *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo.* México: Premia editora, 1983.

Mueller, Denis C. *Elección pública*. Madrid: Alianza Universidad, 1984.

Neumann, Franz. *El Estado democrático y el Estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

__________ *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo.* México: FCE, primera reimpresión, 1983.

Orozco, José Luis. *La inteligencia del poder (notas sobre el pensamiento político italiano)*. México: UAM-Xochimilco, col. Breviarios de la Investigación nro. 8, 1988.

Passerin d'Entréves, Alessandro. *La noción del Estado*. Madrid: Centro de Estudios Universitarios, s/f.

Paz, Octavio. *La llama doble. Amor y erotismo.* Barcelona: Seix Barral, 1993.

Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona: Paidós, trad. Eduardo Loebel, tercera reimpresión, 1989.

Rubio Carracedo, José. *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo*. Barcelona: Anthropos, 1990.

Sennett, Richard. *El declive del hombre público.* Barcelona: Península, 1978.

Serrano Gómez, Enrique. “El conflicto político. Una reflexión filosófica”, en *Sociológica*, año 12, nro. 34, México, UAM-Azcapotzalco, 1997.

Sierra, Ángela. *Los orígenes de la ciencia del gobierno en la Atenas clásica*. Barcelona: Lerna, 1989.

__________ *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona: Lerna, 1987.

Sternberg, Dolf. *Dominación y acuerdo*. Barcelona: Gedisa, col. Estudios alemanes, 1992.

Trotsky, León. *La era de la revolución permanente. Obras de León Trotsky*. México: Juan Pablos, 1973.

EN EL SIGLO XVII, THOMAS HOBBES, gran conocedor de la Biblia, la política y las pasiones humanas, recuperó y popularizó las imágenes míticas hebreas de Leviatán y Behemoth al titular así dos de sus libros. Con éstas evocó alegóricamente los misterios y secretos del poder político en su bidimensionalidad esencial: orden y cambio, autoridad y rebeldía, legitimidad y usurpación, leyes y anarquía, Estado y guerra civil o revolución. El Estado, proceso viviente y espacio supremo de los grandes acuerdos racionales, y el No-Estado, el conflicto, la crisis y el quiebre de certezas, límites, moralidades, leyes y autoridades, quedaron asociados desde entonces a las figuras alternativas de Leviatán y Behemoth.

En este libro, Ávalos Tenorio nos propone un itinerario por las entrañas de esos monstruos bíblicos; las estaciones son variadas, y van desde el examen de la libertad a la luz de su difícil y conflictiva relación con el poder estatal, hasta la develación del Estado como un proceso relacional entre seres humanos.

Parte sustancial de este itinerario es la revisión y el análisis de la teoría política de Maquiavelo, Hegel y Marx, en quienes el autor encuentra momentos supremos, culminantes y acaso privilegiados, en la comprensión de la vida interna del Estado y también de las razones por las cuales a veces, entra en crisis y se disuelve o bien se rearticula con nuevos vínculos sociales, nuevas instituciones y nuevos gobernantes.

Gerardo Ávalos Tenorio es licenciado y maestro en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México, institución donde cursó también los estudios de doctorado en la misma disciplina. Es profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (Departamento de Relaciones Sociales) y de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Coordinó, junto con María Dolores París, el libro *Política y Estado en el pensamiento moderno,* editado por la UAM-X en 1996 y 2001.

diseño: Elvira Fernández López / fotografía: Aldonza González Calderón

